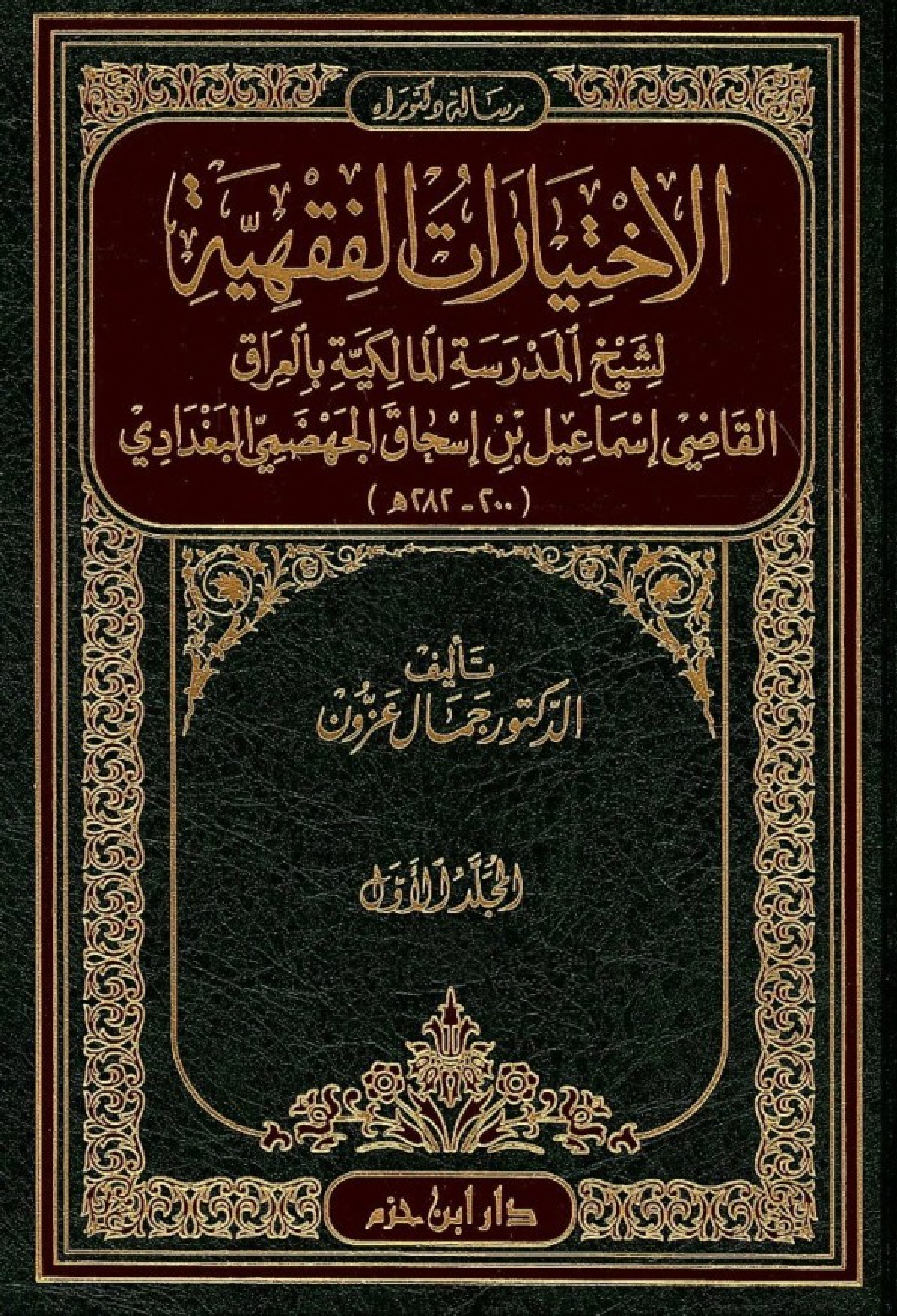


رسالة دكتوراه
الاختيارات الفقهية
لشيخ المدرسة المالكية بالعراق
القاضي إسماعيل بن إسحاق الجهضمي البغدادي
(٢٠٠ - ٢٨٢ هـ)
تأليف
الدكتور جمال عزون
المجلد الأول
دار ابن حزم

رسالة دكتوراه

الاختيارات الفقهية

لشيخ المدرسة المالكية بالعراق
القاضي إسماعيل بن إسحاق الجهضمي البغدادي

(٢٠٠ - ٢٨٢هـ)

تأليف
الدكتور جمال عزون

المجلد الأول

دار ابن حزم

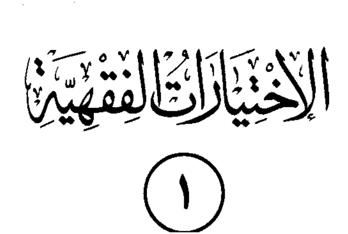
الطَّبْعَةُ الأولى
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

أصل هذا الكتاب أطروحة علميّة تقدّم بها المؤلّف لنيل درجة «الدّكتوراه» إلى قسم الفقه بكلية الشّريعة بالجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة تحت إشراف الأستاذ الدّكتور فيحان بن شالي المطيري ومناقشة الأستاذ الدّكتور محمّد بن الهادي أبو الأجفان - رحمه الله - والدّكتور سليمان بن عبدالله العمير.
وقد حظيت الأطروحة بمرتبة الشّرف الأولى وذلك بتاريخ عام ١٤٢٣هـ.



ISBN 978-9953-81-559-6

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان - ص.ب: 14/6366
هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)
بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb


الاختيارات الفقهية
١



(*) عنوان الأطروحة في الأصل: «إسماعيل بن إسحاق القاضي المتوفى سنة ٢٨٢هـ حياته وفقهه»، وقد التمس الناشر الفاضل عنواناً مقارباً له قوّة في الدّلالة فاخترنا هذا والله الموفق.

بسم الله الرحمن الرحيم



إنَّ الحمدَ لله نحمدُه ونستعينُه ونستغفرُه، ونعوذُ بالله من شرور أنفسنا وسيِّئات أعمالنا، من يهدِه اللَّهُ فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له، وأشهدُ أنَّ محمّداً عبدُه ورسولُه.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (١٠٢)﴾[1].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (١)﴾[2].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (٧٠) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا (٧١)﴾[3].

أما بعدُ:

فإنّ من أجلّ العلوم الإسلاميّة قدراً علمُ الفقه إذ به يعرف الحلال والحرام، من أجل ذلك أثنى النبيّ ﷺ على المتفقّه في الدِّين فقال: «**من يُرد اللَّهُ به خيراً يفقّهه في الدِّين**»[4]، وقد شمّر الفقهاءُ عن ساعد الجدّ

(١) آل عمران: آية ١٠٢.
(٢) النساء: آية ١.
(٣) الأحزاب: الآيتان ٧٠ ـ ٧١.
(٤) أخرجه البخاري ١٩٧/١، رقم: ٧١، ومسلم ٢١٩/٢، رقم: ١٠٠، من حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه.

فخلّفوا للأمّة الإسلاميّة قَدْراً هائلاً من الدّواوين الفقهيّة على مرِّ العصور، وتنوّعت أساليبُهم في هذه التّصانيف، وألّف أعلامُ كلِّ مذهبٍ مصنّفاتٍ وفق أصول إمامهم، عرضوا فيها الأدلّة من المنقول والمعقول، مع الإجابة والاعتراض على أدلّة المخالفين، وكلّهم يبتغي بصنيعه الأجر والثّواب.

ومذهب المالكيّة مذهب أهل المدينة من أصحّ مذاهب أهل المدائن الإسلاميّة، ولا ريبَ عند أحدٍ أنّ مالكاً رحمه الله أقومُ النّاس بمذهبهم روايةً ورأياً، ضُربت إليه أكبادُ الإبل من مشارق الأرض بل ومن أقصى المغرب.

وقد انتشر المذهب المالكيّ في بلدان كثيرة بل أصبح في حياة مؤسّسه المذهب الرّسميّ للدّولة الإسلاميّة في الأندلس، «فقد أخذ هشام بن عبدالرّحمٰن بن معاوية أمير الأندلس حينئذٍ جميعَ النّاس بإلزامهم مذهبَ مالكٍ، وصيّر القضاء والفتيا عليه، وذلك في عشرة السّبعين ومائة حياةَ مالكٍ وقريباً من موته»[(١)].

وفي إفريقيا وطّد عليّ بن زياد وسحنون مذهبَ مالكٍ وكان هذا الأخير لا يقضي إلاّ به، وفي مصر أثمرتْ جهودُ ابن القاسم ونظرائه في نشر المذهب، كما أينعت جهودُ تلاميذ مالكٍ في العراق، فتأسّستْ المدرسةُ المالكيّةُ العراقيةُ على يد أحد أئمّة العلم وهو أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق القاضي البغدادي ٢٠٠ ـ ٢٨٢هـ، الذي كانت له آثار واضحة في نشر مذهب مالكٍ في ربوع العراق، وقصده طلاّبُ العلم وشُداة المعرفة للنّهل من علمه على اختلاف تخصّصاتهم.

قال طلحة بن محمّد بن جعفر الشّاهد: «تقدّم ـ أي: إسماعيل ـ في هذا العلم حتّى صار عَلَماً فيه، ونشر من مذهب مالكٍ وفضله ما لم يكن بالعراق في وقتٍ من الأوقات، وصنّف في الاحتجاج لمذهب مالك والشّرح له ما صار لأهل هذا المذهب مثالاً يحتذونه، وطريقاً يسلكونه، وانضاف إلى ذلك علمُه بالقرآن فإنّه ألّف في القرآن كتباً تتجاوز كثيراً من الكتب المصنّفة فيه... وبلغ من العمر ما صار واحداً في عصره في علوّ

---

(١) ترتيب المدارك ١/٢٧.

الإسناد. . . فحمل النّاسُ عنه من الحديث الحسن ما لم يُحمل عن كبير أحدٍ، وكان النّاسُ يصيرون إليه فيقتبس منه كلٌّ فريقٍ علماً لا يشاركه فيه الآخرون؛ فمن قوم يحملون الحديث، ومن قوم يحملون علم القرآن والقراءات والفقه، إلى غير ذلك ممّا يطول شرحُه»[1]؛ ومن أجل هذا اتّجه التّفكيرُ إلى كتابة موضوع في أطروحة «الدّكتوراه» له علاقةٌ بهذا العَلَم المالكيّ ترجمةً لحياته وجمعاً لفقهه؛ ويمكن إجمالُ أسباب هذا الاختيار فيما يلي:

أوّلاً: المكانة العلميّة المرموقة التي تبوّأها القاضي إسماعيل بن إسحاق القاضي.

قال الخطيب البغداديّ: «كان إسماعيل فاضلاً عالماً متقناً فقيهاً على مذهب مالك بن أنس، شرح مذهبه ولخّصه واحتجّ له، وصنّف المسند وكتباً عدّة في علوم القرآن»[2].

وقال ابن القيّم: «أجلُّ المالكيّة وأفضلُهم على الإطلاق»[3].

ثانياً: فقدان مؤلّفاته الفقهيّة من زمن مبكّر ممّا شجّعني على جمع فقهه من خلال المصادر الكثيرة التي اهتمّت بإيراد أقواله واختياراته الفقهيّة.

ثالثاً: أهميّة آراء إسماعيل القاضي الفقهيّة، وتتجلّى هذه الأهميّة فيما يلي:

أ ـ يعتبر العلماءُ القاضي إسماعيلَ إمامَ المدرسة المالكيّة البغداديّة؛ فجمع هذه الآراء يُعطينا تصوّراً واضحاً عن معالم تلك المدرسة التي هو رأسُها وإمامُها.

ب ـ كما أنّ تلك الآراء لها قيمتها العلميّة إذ نحا القاضي في بعض منها منحى اجتهادياً خالف فيه ما كان عليه مذهبُ الإمام مالك.

---

(١) تاريخ بغداد ٦/٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٢) المصدر نفسه ٦/٢٨٥.

(٣) إغاثة اللّهفان في حكم طلاق الغضبان ٣١.

ج ـ أهميّة دراسة منهج المدرسة المالكيّة البغداديّة وتوضيح معالمها وأعلامها ممّا يسهم في معرفة تاريخ مدارس المذهب المالكيّ.

د ـ ثمّ إنّه إمام في علوم شتّى فهو مقرىء وحافظ وفقيه ولغوي وقاض ومؤلّف، وانضاف إلى ذلك الثّقة والجلالة والحظوة عند خليفة العصر والعقل وحسن القضاء والتّصدّي للرّدّ على المخالفين والعفّة والصّلابة في الحقّ وقوّة الفهم، وغير ذلك من أوصاف علميّة وخُلقيّة تشهد بعظيم المكانة التي تبوّأها القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى.

وقد اقتضت طبيعةُ البحث وضعَ خطّةٍ للبحث تجمع مباحثَه ومسائلَه، ومنهجٍ يحدّد طريقة جمع المادّة الفقهيّة وترتيبها ودراستها.

❋ ❋ ❋

أوّلاً: خطّة البحث

قسّمتُ الرّسالة إلى مقدّمة وقسمين وخاتمة:

المقدّمة: وفيها نظرة عامّة على البحث وأهميّته وشمل ذلك:

أ ـ أسباب الاختيار.

ب ـ خطّة البحث.

ج ـ منهج البحث.

القسم الأوّل: حياة القاضي إسماعيل بن إسحاق ونظرة عن المدرسة المالكيّة البغداديّة؛ وفيه بابان:

الباب الأوّل: في حياة القاضي إسماعيل بن إسحاق.

وفيه اثنا عشر مبحثاً:

المبحث الأوّل: مدخل إلى مصادر ترجمة القاضي إسماعيل.

المبحث الثّاني: اسمه ونسبه.

المبحث الثّالث: أسرته.

المبحث الرّابع: مولده ونشأته.

المبحث الخامس: علمه ومذهبه.

المبحث السّادس: شيوخه.

المبحث السّابع: تلاميذه.

المبحث الثّامن: منزلته العلميّة وثناء العلماء عليه.

المبحث التّاسع: عقيدته.

المبحث العاشر: تولّيه للقضاء.

المبحث الحادي عشر: مؤلّفاته.

المبحث الثّاني عشر: وفاته.

الباب الثّاني: المدرسة المالكيّة البغداديّة وبعض المدارس الأخرى.

وفيه فصلان:

الفصل الأوّل: خصائص المدرسة المالكيّة البغداديّة.

الفصل الثّاني: أعلام المدرسة المالكيّة ومؤلّفاتهم.

القسم الثّاني: فقه القاضي إسماعيل بن إسحاق؛ وفيه بابان:

الباب الأوّل: فقهه في العبادات، وفيه أربعة فصول:

الفصل الأوّل: فقهه في الطّهارة.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأوّل: المياه والنّجاسات.

وفيه تسع مسائل:

المسألة الأولى: مذهبه في الماء وردّه لحديث القلّتين.

المسألة الثّانية: الماء لا تفسده النّجاسة الحالّةُ فيه قليلاً كان أو كثيراً إلاَّ أن تظهر فيه النّجاسةُ الحالّةُ فيه وتغيّر منه طعماً أو ريحاً أو لوناً.

المسألة الثّالثة: حكم إناء الوضوء يسقط فيه مثل رؤوس الإبر من البول.

المسألة الرّابعة: حكم البئر تقع فيه الميتة.

المسألة الخامسة: نضح النّبيّ ﷺ حصيراً بالماء ورأي القاضي إسماعيل بن إسحاق في علّة هذا النّضح.

المسألة السّادسة: أقصى ما تحيض له النّساء.

المسألة السّابعة: حكم سؤر النّصرانيّ.

المسألة الثّامنة: حكم سؤر المخمور.

المسألة التّاسعة: حكم سؤر الدّجاجة المخلاة.

المبحث الثّاني: في الغسل.

وفيه مسألة: حكم اغتسال الكافر إذا أسلمَ.

المبحث الثّالث: الوضوء.

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: وجوب العموم في مسح الرّأس في الوضوء وتفسير إسماعيل لقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾.

المسألة الثّانية: الاختلاف في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ﴾ وحكم الوضوء من تقبيل المرأة.

المسألة الثّالثة: حكم الوضوء بمسّ الذّكر.

المسألة الرّابعة: صفة مسّ الذّكر.

المسألة الخامسة: حكم الوضوء بسؤر سباع الطّير.

المبحث الرّابع: التّيمّم.

وفيه مسألة: حكم بلوغ المرفقين في التّيمّم.

الفصل الثّاني: فقهه في الصّلاة.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأوّل: في أوقات الصّلاة.

وفيه ستّ مسائل:

المسألة الأولى: وقت الضّرورة للمغرب والعشاء.

المسألة الثّانية: ما بعد الزّوال بمقدار ركعتين للمسافر وأربع ركعات للمقيم هل يختصُّ بالظّهر لا مشاركة فيه للعصر، وما قبل المغرب بمقدار ركعتين للمسافر وأربع ركعات للمقيم يختصّ بالعصر لا مشاركة فيه للظّهر، أم أنّ الظّهر والعصر بينهما وقت اشتراك؟

المسألة الثّالثة: ثبوت وقت اشتراك بين الظّهر والعصر.

المسألة الرّابعة: حكم المقيم المغمى عليه يدرك مقدار أربع ركعات قبل الفجر.

المسألة الخامسة: استحباب الإبراد بالظّهر في الحرّ.

المسألة السّادسة: الصّلاة الوسطى.

المبحث الثّاني: في شروط الصّلاة وهيئتها ومفسداتها:

وفيه خمس عشرة مسألة:

المسألة الأولى: حكم ستر العورة في الصّلاة.

المسألة الثّانية: ما يفعل من جاء والإمام راكعٌ؟

المسألة الثّالثة: ضابط القرب الذي يجوز معه الرّكوع دون الصّفّ.

المسألة الرّابعة: حكم الكلام في الصّلاة عمداً لمصلحتها.

المسألة الخامسة: الرّجل لا يكون داخلاً في الصّلاة إلاّ بالتّكبير.

المسألة السّادسة: حكم تعدّد الجماعة في مسجد فيه إمام راتبٌ.

المسألة السّابعة: اختصاص تنصيف الأجر في صلاة القاعد بالنافلة.

المسألة الثّامنة: حكم من ترك آيةً من الفاتحة.

المسألة التّاسعة: حكم القراءة بالقراءات الشّاذّة في غير الصّلاة.

المسألة العاشرة: حكم الجهر في الفريضة بالبسملة.

المسألة الحادية عشرة: حكم القهقهة في الصّلاة.

المسألة الثّانية عشرة: من رأى النّاس يصلّون وهو مارٌّ فإنّه لا تلزمه إعادة الصّلاة معهم.

المسألة الثّالثة عشرة: حكم إمامة الألكن.

المسألة الرّابعة عشرة: حكم القراءة خلف الإمام في الجهريّة.

المسألة الخامسة عشرة: حكم القراءة خلف الإمام في السّرّيّة.

المبحث الثّالث: في القصر والجمع.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم القصر في السّفر.

المسألة الثّانية: حكم الجمع بين الصّلاتين لغير سبب.

المبحث الرّابع: في صلاة الجنازة.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم صلاة الجنازة في المسجد.

المسألة الثّانية: سبب عدم جعل حركة الأجنّة دليلاً على الحياة فيها.

الفصل الثّالث: فقهه في الزّكاة والصّيام.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: هل التّين فيه زكاة؟

المسألة الثّانية: أعيان العروض لا زكاة فيها.

المسألة الثّالثة: حكم صوم المغمى عليه.

الفصل الرّابع: فقهه في الحجّ.

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأوّل: أركان الحجّ.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: الإحرام.

وفيه إحدى عشرة مسألة:

المسألة الأولى: حكم دخول مكّة بغير إحرامٍ.

المسألة الثّانية: الرّخصة للحطّابين ومن أشبههم في دخول مكّة بلا إحرام.

المسألة الثّالثة: حكم الإحرام لمن خرج من مكّة يريد بلده ثمّ بدا له أن يرجع.

المسألة الرّابعة: اشتراط الإحرام بحجّ أو عمرة لمن نذر المشي إلى مكّة.

المسألة الخامسة: توجيه دخول رسول الله ﷺ مكّة عام الفتح وعلى رأسه المغفر.

المسألة السّادسة: الإحرام قبل الميقات المكاني.

المسألة السّابعة: ما ينعقد به الإحرام.

المسألة الثّامنة: حكم من جاوز الميقات ولم يحرم منه.

المسألة التّاسعة: هل التّحلّل بالإحصار خاصٌّ بالحاجّ دون المعتمر أو يشملهما؟

المسألة العاشرة: قول القاضي إسماعيل: إنّ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ هي على كلّ من حلق محصر أو غير محصر.

المسألة الحادية عشرة: قول إسماعيل في كون الإحصار في المرض والحصر في العدوّ.

المطلب الثّاني: طواف الإفاضة.

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: الإجماع على أنّ الطّواف والسّعي لا يكونان إلاّ بمكّة.

المسألة الثّانية: حكم طواف القدوم وطواف الإفاضة.

المسألة الثّالثة: لا يجزىء طواف الدّخول ولا ينوب عن طواف الإفاضة بحال من الأحوال.

المسألة الرّابعة: حكم الطّواف ببعض البيت.

المطلب الثّالث: الوقوف بعرفة

وفيه مسألة: حكم من فاته الوقوفُ بعرفة نهاراً.

المبحث الثّاني: في واجبات الحجّ.

وفيه أربع عشرة مسألة:

المسألة الأولى: حكم من حلق يوم النّحر قبل أن يذبح.

المسألة الثّانية: حكم من نحر قبل أن يرمي.

المسألة الثّالثة: متى يقطع الحاجُّ التّلبيةَ؟

المسألة الرّابعة: حكم رفع الصّوت بالتّلبية في المساجد والفرق بين المسجد الحرام ومسجد منى وبين سائر المساجد في ذلك.

المسألة الخامسة: الإجماع على عدم رفع المرأة صوتها بالتّلبية.

المسألة السّادسة: الهدي المضمون إذا عطب قبل أن يبلغ محلّه.

المسألة السّابعة: الإجماع على أنّ نحر الهدي لا يكون إلاّ بمكّة ومنى.

المسألة الثّامنة: لو نحر الهدي في أيّام منى أجزأه ولم يشترط وقوفه بعرفة.

المسألة التّاسعة: الرّجل لا يكون معه هديٌ ثمّ رمى جمرة العقبة حلّ له الحلق.

المسألة العاشرة: المعتمر يسوق معه الهدي فينحره حين يبلغ مكّة قبل أن يطوف ويسعى.

المسألة الحادية عشرة: حكم من لم يدرك الصّلاة مع الإمام في عرفة.

المسألة الثّانية عشرة: حكم الأكل من الهدي إن عطب قبل أن يبلغ محلّه.

المسألة الثّالثة عشرة: حكم الأكل من هدي التّطوّع إن عطب إذا بلغ محلّه.

المسألة الرّابعة عشرة: الإجماع على أنّ رمي الجمار لا يكون إلاّ بمنى.

المبحث الثّالث: في بعض سنن الحجّ.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم النّزول بالمُعَرَّس.

المسألة الثّانية: حكم طواف القدوم.

المسألة الثّالثة: حكم الطّيب قبل الإحرام.

المبحث الرّابع: في محظورات الإحرام.

وفيه تسع مسائل:

المسألة الأولى: حكم من وطىء قبل طواف الإفاضة.

المسألة الثّانية: حكم قتل المحرم للزّنبور.

المسألة الثّالثة: حكم من أحرم وبيده صيدٌ له ثمّ أرسله إلى أهله ثمّ نفر هل يجوز له إمساكُه؟

المسألة الرّابعة: حكم من أهدي له صيدٌ حال إحرامه.

المسألة الخامسة: عودة المحرم لقتل الصّيد وتكرّره منه.

المسألة السّادسة: حكم قتل المحرم للذّئب.

المسألة السّابعة: حكم قتل المحرم للحيّة.

المسألة الثّامنة: حكم قتل الخمس فواسق في الحرم.

المسألة التّاسعة: تفسيره لآية: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِۚ﴾، وحكم بيع دور مكّة وكرائها.

المبحث الخامس: في طواف الوداع وزيارة المدينة النّبويّة.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: طواف الوداع.

المسألة الثّانية: السّلام على النّبيّ ﷺ.

المسألة الثّالثة: تحريم ما بين لابتي المدينة.

الباب الثّاني: فقهه في المعاملات والأسرة.

وفيه ثلاثة وعشرون فصلاً:

الفصل الأوّل: فقهه في النّكاح.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: في شروط النّكاح.

وفيه ثمان عشرة مسألة:

المسألة الأولى: حكم نكاح الثّيّب بغير أمرها.

المسألة الثّانية: إن نكحت المرأةُ بغير وليّ فسخ النّكاح.

المسألة الثّالثة: حكم الزّوجين إذا تنازعا في قبض الصّداق بعد الدّخول.

المسألة الرّابعة: اشتراط إكمال الصّداق بالمسيس.

المسألة الخامسة: لو وكّلت المرأةُ ذات القدر غير وليّها فزوّجها فرضي الوليّ فإنّ الدخول فوتٌ.

المسألة السّادسة: ردّ إسماعيل على من شبّه غير الوليّ بوليّ أمر المرأة.

المسألة السّابعة: المرأة إن زوّجها الأبعد من أوليائها والأقعد حاضر.

المسألة الثّامنة: حكم نكاح المرأة بلا وليّ.

المسألة التّاسعة: الثّيّب إذا زوّجها أبوها بغير إذنها ثمّ بلغها فأجازت.

المسألة العاشرة: حكم العبد ينكح بغير إذن سيّده.

المسألة الحادية عشرة: حكم المرأة إذا زوّجها غيرُ وليّها ثمّ فسخه الحاكم هل يعتبر تطليقةً؟

المسألة الثّانية عشرة: حكم مهر الأمة إذا زوّجها السّيّد بعبده.

المسألة الثّالثة عشرة: إنكاح غير الأب لا يجوز إلاّ بأمر المرأة إذا كانت بكراً.

المسألة الرّابعة عشرة: جواز إنكاح الأب ابنته البكر بغير أمرها.

المسألة الخامسة عشرة: حكم الدّخول بالمرأة التي صيّرت أمرها إلى رجل دون أوليائها.

المسألة السّادسة عشرة: حكم إنكاح السيّد أمته وعبده بغير إذنهما.

المسألة السّابعة عشرة: حكم المرأة تكون بموضع لا سلطان فيه ولا وليّ لها.

المسألة الثّامنة عشرة: كيفيّة استئذان البكر في النّكاح.

المبحث الثّاني: في أحكام بعض الأنكحة.

وفيه ستّ مسائل:

المسألة الأولى: حكم الكافر إذا أسلم وله أكثر من أربع نسوة فأمسك أربعاً فوجدهنّ أخواتٍ.

المسألة الثّانية: الحرّ يتزوّج الأمة وهو يجد طولاً ينكح به الحرّة.

المسألة الثّالثة: حكم الرّجل يزني بالمرأة ثمّ يتزوّجها.

المسألة الرّابعة: حكم نكاح الكتابيّات وتفسيره لآية: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾.

المسألة الخامسة: حكم نكاح الأمة الكتابية.

المسألة السّادسة: كلّ ملك لا يجوز لمسلم أن يستأنفه فإنّه لا يجوز للّذي أسلم أن يقيم عليه.

المبحث الثّالث: في تعريف الأيّم والخلاف في الوالد هل يملك مال ولده أم لا؟

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف الأيّم.

المسألة الثّانية: الخلاف في الوالد هل يملك مال ولده أم لا؟

الفصل الثّاني: فقهه في الطّلاق.

وفيه ثمان عشرة مسألة:

المسألة الأولى: عدّة المرأة تنقضي بالسِّقْط الموضوع.

المسألة الثّانية: مسألة الرّجل يقول لامرأته غير المدخول بها: أنت طالقٌ، أنت طالقٌ، أنت طالقٌ.

المسألة الثّالثة: عدّة أمّ الولد.

المسألة الرّابعة: الرّجل المجوسيّ إذا أسلم وزوجته مجوسيّة.

المسألة الخامسة: حكم الرّجل يسلم وتحته امرأة وابنتها.

المسألة السّادسة: الفرقة باختلاف الدِّين هل هي فسخٌ أو طلاقٌ؟

المسألة السّابعة: حكم النّفقة للمرأة المبتوتة الحامل.

المسألة الثّامنة: حكم النّفقة للمرأة المبتوتة غير الحامل.

المسألة التّاسعة: ما الذي يؤخذ من المرأة على الخلع؟

المسألة العاشرة: حكم اختلاع المرأة من زوجها إذا خافت ألاّ تقيم حدود الله عزّ وجلّ.

المسألة الحادية عشرة: حكم الرّجل يجعل أمر امرأته بيدها من غير شيء فطلّقت نفسها.

المسألة الثّانية عشرة: ردّ إسماعيل القاضي قول من قال: الخلع لا يكون إلاّ بعد تطليقتين، واعتباره أنّ قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ معطوفٌ على قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾.

المسألة الثّالثة عشرة: تفسير التّسريح في قوله تعالى: ﴿أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ بأنّه التّطليق.

المسألة الرّابعة عشرة: ردّ إسماعيل على من قال: الخلع ليس بطلاقٍ.

المسألة الخامسة عشرة: حكم تعليق الطّلاق على الخلع بأن قال: إن خالعتكِ فأنتِ طالقٌ.

المسألة السّادسة عشرة: المختلعة هل يقع عليها الطّلاق؟

المسألة السّابعة عشرة: العدّة تحمل على المعروف من حيض النّساء.

المسألة الثّامنة عشرة: حيض الحامل.

الفصل الثّالث: فقهه في الرّضاع.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم لبن الفَحْل.

المسألة الثّانية: إذا ولد مولود وأبوه ميّت أو مُعْدِمٌ فعلى أمّه أن ترضعه.

المسألة الثّالثة: رأي إسماعيل في امرأةٍ موسرة لا لبن لها وتقدر أن تستأجر للولد مرضعةً أنّ ذلك لا يلزمها.

الفصل الرّابع: فقهه في البيوع.

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: من باع أرضاً فقال: يحدُّها في الشّرق الشّجرة هل تدخل الشّجرةُ في المبيع؟

المسألة الثّانية: ما لا يؤكل مثل الرّصاص والقطن وما أشبه ذلك فالذي اختاره إسماعيل أن يكون فيه المثل؟

المسألة الثّالثة: حكم بيع الوصيّ عقار اليتيم.

المسألة الرّابعة: حكم بيع المجازفة.

المسألة الخامسة: حكم بيع و سلف.

الفصل الخامس: الغصب والاستحقاق والكفالة.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم من اغتصب لرجل جلد ميتة غير مدبوغ.

المسألة الثّانية: حكم شهود عدول شهدوا بموت رجل فبيعتْ تركتُه وتزوّجت امرأتُه ثمّ قدم.

المسألة الثّالثة: حكم مطالبة الكفيل مع القدرة على أخذ الحقّ من الغريم.

الفصل السّادس: الوديعة.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم الوديعة عند اثنين غير عدلين.

المسألة الثّانية: إذا بعثتَ إلى رجل مالاً فقال: تصدّقتَ به عليّ وقلتَ: وديعة.

الفصل السّابع: القراض والكراء والوكالة.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم ما إذا لم يضرب للبيع أجلاً في القراض.

المسألة الثّانية: حكم من تكارى دابّةً إلى مكان فتعدّى بها إلى مكان أبعد منه فتلفت هل يضمن؟

المسألة الثّالثة: حكم الوكيل إذا قبض ثمن السّلعة من المبتاع وطالبه المبتاع بما قبض منه.

الفصل الثّامن: الرّبا والعرايا والمزابنة والصّرف.

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: قول إسماعيل في كون علّة الرّبا في المطعومات هي الاقتيات.

المسألة الثّانية: إن كان سمّى لكلّ دينار ثمناً انتقض صرف دينار واحد

أو دينارين إن زاد النّقصُ على الدّينار، وإن لم يسمّ لكلّ دينار منها ثمناً انتقض الصّرف كلّه.

المسألة الثّالثة: حكم العريّة في خمسة أوسق.

المسألة الرّابعة: حكم ما لو أنّ رجلاً قال لصاحب البان: اعصر حبَّك هذا فما نقص من مائة رطل فعليّ وما زاد فلي.

المسألة الخامسة: بيع الحيوان باللّحم.

الفصل التّاسع: اللّقطة.

وفيه مسألة: حكم اللّقطة إذا لم تكن إبلاً.

الفصل العاشر: الرّهون والدّيون والشّركة والشّفعة.

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: اختلاف الرّاهن والمرتهن في قدر الدّين.

المسألة الثّانية: الرجل يرهن عند المرتهن رهناً ويوكّل شخصاً آخر على بيع ذلك الرّهن وإنْصاف المرتهن من ثمنه. أو إذا وكّل الرّاهنُ على بيع الرّهن فهل له فسخ الوكالة؟

المسألة الثّالثة: المقاصّة في الدّيون.

المسألة الرّابعة: الشّركة في الطّعام مشروطة بالمساواة في القدر والصّفة.

المسألة الخامسة: الرّجل يبيع ديناً له على رجلٍ هل يكون المدينُ أحقّ به أم لا؟

الفصل الحادي عشر: الشّهادات.

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: مسألة ما إذا مات رجل وترك ولدين مسلماً ونصرانياً كلاهما يدّعي موت الأب على دينه وتكافأت البيّنتان في العدالة.

المسألة الثّانية: شهادة كاتب الحديث النّبويّ.

المسألة الثّالثة: جواز الشّهادة على صحيفة مطويّة لا يعرف الشّهود ما تضمّنته.

المسألة الرّابعة: الاختلاف في الشّهادة وتعارضها.

الفصل الثّاني عشر: العتق والولاء.

وفيه سبع مسائل:

المسألة الأولى: المعتِق يقول للعبد: إن بعتُك فأنت حرٌّ.

المسألة الثّانية: حكم عتق السّائبة وهو العبد يقول له سيّدُه: أنت سائبة يريد بذلك عتقَه وأن لا ولاء لأحد عليه.

المسألة الثّالثة: الولاء بالكُبَرِ.

المسألة الرّابعة: الولد لا يكون مملوكاً لأبيه.

المسألة الخامسة: حكم عتق العبيد أثناء موت سيّدهم.

المسألة السّادسة: اتّفاق أهل العلم على أنّ أمة الرّجل إذا حملت منه فإنّ الولد يتحرّر في بطن أمّه.

المسألة السّابعة: ما يجوز للعبد أن يراه من سيّدته.

الفصل الثّالث عشر: الكتابة والتّدبير.

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: إسلام مكاتب النّصرانيّ.

المسألة الثّانية: المكاتب إذا مات وترك ولداً معه في الكتابة وترك مالاً هل تنفسخ الكتابةُ أم لا؟

المسألة الثّالثة: حكم الكتابة.

المسألة الرّابعة: حكم إجبار السّيّد العبد على الكتابة.

المسألة الخامسة: تدبير الذمّي عبده المسلم.

الفصل الرّابع عشر: الحدود.

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: ذِكْرُ القاضي إسماعيل قراءتين في كلمة: ﴿أُحْصِنَّ﴾، وأثر ذلك في مسألة حدّ الأمة إذا زنت.

المسألة الثّانية: توبة القاذف.

المسألة الثّالثة: حكم التّعريض بالقذف.

المسألة الرّابعة: حكم مرتكب الجناية ولا وارث له هل يعقل عنه المسلمون؟

المسألة الخامسة: حكم العبد إذا زنى.

الفصل الخامس عشر: في الاستئذان.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في قوله تعالى: ﴿لِيَسْتَئْذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ﴾.

المسألة الثّانية: حكم السّلام لمن دخل بيتاً لا أحد فيه.

الفصل السّادس عشر: في الأطعمة والألبسة.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: النّهي عن أكل كلّ ذي ناب من السّباع كان بالمدينة بعد نزول قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ...﴾ والدّليل على ذلك.

المسألة الثّانية: حكم ذبائح أهل الكتاب إذا ذكروا اسم غير الله على ذبيحتهم كالزّهرة والمسيح.

المسألة الثّالثة: حكم لباس الرّجل للثّياب المزعفرة.

الفصل السّابع عشر: في الأضحية والذّكاة.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعيين الأضحية.

المسألة الثّانية: قول إسماعيل القاضي في الذّبيحة هل تؤكل إذا بلغ بها السّبع أو التّردّي إلى ما لا حياة معه؟

المسألة الثّالثة: مذهب إسماعيل القاضي في الاستثناء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾.

الفصل الثّامن عشر: في النّذور والأيمان.

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: عدم لزوم المشي لناذر الصّلاة في المسجد الحرام.

المسألة الثّانية: لا يكون الاستثناءُ أبداً نَسَقاً باليمين إلاَّ وقد أراده صاحبُه قبل أن يتمّ اليمين، فأمّا إن لم يعزم عليه إلاَّ بعد فراغه فإنّه لا بدّ لذلك العزم من وقت يتخلّل بين اليمين والاستثناء فلا يصحّ معه النّسق، ويبرّر حكم اليمين في ذلك الوقت.

المسألة الثّالثة: حكم الكفّارة في اليمين الغموس.

المسألة الرّابعة: يمين الغضبان وحلف الإنسان على شيء يعتقده ثمّ يتبيّن له خلافه وأنّهما كلاهما من لغو الأيمان عند القاضي إسماعيل بن إسحاق.

الفصل التّاسع عشر: في الأقضية.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: اليمين على المدّعى عليه هل تجب بمجرّد الدّعوى دون خَلْطَةٍ أو ملابسة تكون بين المتداعيين أم لا؟

المسألة الثّانية: الحاكم إذا حكم بحكم وفات ذلك الحكم لم يفسخ إلاَّ أن يكون خطأ لا شكَّ فيه.

الفصل العشرون: الجهاد والرّكاز.

وفيه ثلاث عشرة مسألة:

المسألة الأولى: اختلاف العلماء في تفسير قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ ...﴾.

المسألة الثّانية: مشروعيّة المنّ والفداء بالنّسبة للأسارى الكفّار بعد أن يتمكّن المسلمون من أسرهم.

المسألة الثّالثة: ضابط تعريف الرّكاز عند إسماعيل القاضي.

المسألة الرّابعة: جريان الرّكاز مجرى الغنائم.

المسألة الخامسة: جريان الرّكاز في الذّهب والفضّة.

المسألة السّادسة: هل يجري الرّكاز في المعادن؟

المسألة السّابعة: حكم خمس الرّكاز وأنّه يكون سبيلُه سبيل خمس الغنيمة يجتهد فيه الإمام على ما يراه من صرفه في الوجوه التي ذكر الله من مصالح المسلمين.

المسألة الثّامنة: رأي إسماعيل القاضي في خيبر وأنّ بعضها افتتح بقتال وبعضها سلّمه أهلها على أن تحقن دماؤهم.

المسألة التّاسعة: حكم قسمة ما افتتح عنوةً.

المسألة العاشرة: حكم قياس أمر السّواد على أمر خيبر.

المسألة الحادية عشرة: رأي إسماعيل القاضي في فدك وأنّه إنّما صالح أهلها حين بلغهم ما كان من أمر خيبر.

المسألة الثّانية عشرة: ضابط الغنائم التي أحلّت للمسلمين.

المسألة الثّالثة عشرة: الرّجل يملّكه الله شيئاً فليس للإمام منعه إيّاه.

الفصل الحادي والعشرون: من أحكام أهل الذّمّة.

وفيه مسألة: حكم إكرام الذّمّيّ.

الفصل الثّاني والعشرون: الوصيّة والمواريث.

وفيه ثمان مسائل:

المسألة الأولى: حكم الرّجوع عن الوصيّة والتزام عدم الرّجوع.

المسألة الثّانية: ميراث الجنين.

المسألة الثّالثة: وجوب الميراث لأهل الميّت في حين موت الميّت وأثر ذلك في ميراث من أسلم قبل قسمة تركته.

المسألة الرّابعة: حكم اقتسام مواريث أهل الجاهليّة.

المسألة الخامسة: تفسير الكلالة.

المسألة السّادسة: رأي إسماعيل القاضي في الذي تنازع فيه العبّاس وعليّ عند عمر رضي الله عنهم.

المسألة السّابعة: حكم من مات ولا وارث له.

المسألة الثّامنة: حكم المرأة إذا تزوّجت بغير إذن وليّها ثمّ مات أحدهما هل يتوارثان؟

الفصل الثّالث والعشرون: من أحكام القصاص والخوارج واستتابة أهل البدع.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: خروج المرأة عن مطلق الوليّ في القصاص.

المسألة الثّانية: استتابة الإباضية والقدريّة.

المسألة الثّالثة: حكم قتل الخوارج.

الخاتمة: وفيها نتائج البحث.

* * *

ثانياً: منهج البحث (في جمع فقه القاضي)

ويتلخّص ذلك فيما يلي:

١ ـ جمع المسائل من المصادر المختلفة وترتيبها حسب ترتيب الأبواب الفقهيّة عند المالكيّة.

٢ ـ ذِكْرُ من عزا المسألة لإسماعيل القاضي وتوثيقها من المصادر، مع ترتيبها وفق الأقدميّة.

٣ ـ إذا كان قولُ إسماعيل في المسألة معزوًّا إلى كتاب من كتبه فإنّي أحرص على بيان ذلك.

٤ ـ أذكر من وافق إسماعيل القاضي في المسألة من علماء المالكيّة البغداديّين.

٥ ـ إن نصّ المالكيّةُ على أنّ مذهب القاضي إسماعيل هو مذهبُ مالكيّة بغداد وهو خلافُ مذهب مالكيّة مصر أو المغرب فإنّي أنبّه على ذلك، مع بيان ما هو المذهب عند المتأخّرين من المالكيّة.

٦ ـ إن كان لإسماعيل القاضي كلامٌ مطوّلٌ في المسألة فإنّي أصوغه أوّلاً بمعناه صياغةً موجزةً تدلّ على المراد، ثمّ أرفق بعد ذلك كلامه المطوّل واضعاً إيّاه بين قوسين.

٧ ـ وإن لم يكن له كلام مطوّل في المسألة وإنّما عزاها له العلماءُ كقولهم: «وبه قال إسماعيل القاضي»، فإنّي أصوغ المسألة أيضاً بعبارة تدلّ على المراد.

٨ ـ إن كانت المسألةُ التي تكلّم عنها إسماعيل القاضي مسألةً إجماعيّةً ولم يصرّح هو بذلك فإنّي أوثّقها من كتب الإجماع الخاصّة كـ: «الإجماع» لابن المنذر، و«مراتب الإجماع» لابن حزم، و«نوادر الفقهاء» للتّميميّ، مع توثيقها من كتب المذاهب الأربعة.

٩ ـ وهكذا الشّأنُ فيما إذا صرّح هو بالإجماع فيها فإنّي أفعل ما سبق مع إضافة من وافقه من العلماء على حكاية الإجماع فيها.

١٠ ـ هذا مع الحرص على ذِكْر دليل الإجماع فيما سبق كلِّه.

١١ ـ أمّا إن كانت المسألةُ خلافيةً بين العلماء فإنّي أذكر أقوال المذاهب الأربعة مع توثيقها من كتب الأئمّة الأربعة وكتب تلاميذهم وكتب علماء كلّ مذهبٍ، مركّزاً في كلّ ذلك على ما عليه المذهبُ عندهم، دون التّطرّق إلى الأقوال المختلفة عن إمام المذهب إلاّ فيما دعت الحاجةُ إليه، وهذا مع ذِكْر الأدلّة النّقليّة والعقليّة والمناقشات والتّرجيح. وقد أشير أحياناً إلى أقوال مشاهير علماء الأمصار خاصّةً إذا كانت أقوالهُم في المسألة المدروسة لها أدلّةٌ قويّةٌ وذهب إليها المحقّقون من العلماء.

١٢ ـ وفي حالة كون المسألة خلافيةً داخل مذهب مالك فإنّي أذكر الأقوال الموجودة في ذلك مع توثيقها وأدلّتها إن وجدت، وبيان ما هو المذهب عند المالكيّة فيها.

١٣ ـ أحرص عند ذِكْر أدلّة الأقوال أن أميّز بين ما احتجّ به القاضي إسماعيل نفسه في المسألة وبين ما احتجّ به غيره من العلماء، فأقول في الأوّل: «احتجّ القاضي إسماعيل بكذا»، أو: «وبهذا احتجّ إسماعيل القاضي»، وأقول في الثّاني: «والحجّة لهذا القول كذا».

١٤ ـ لإسماعيل القاضي مرويّاتٌ حديثيّة كثيرة شملت عدّة أبواب فقهيّة رواها القاضي بإسناده، وقد حرصتُ على الاستفادة منها حالة تعلّقها بالمسألة المدروسة، سواء كانت هذه المرويّات تدلّ على ما ذهب إليه إسماعيل أم لا.

١٥ ـ أمّا مذاهبُ الفقهاء وأدلّتها التي يحكيها القاضي إسماعيل أثناء كلامه فإنّي أوثّقها من كتب المذاهب وأشير إلى تطابق حكاية القاضي مع ما هو فيها.

١٦ ـ أمّا إن كان ما ذكره إسماعيل القاضي خلاف ما هو موجودٌ في الكتب المشار إليها فإنّي أنبّه على ذلك.

١٧ ـ وكذا إذا ذكر قولٌ للشّافعيّ مثلاً ولم يميّز هل هو القديم أو الجديد فإنّي أنبّه على ذلك.

١٨ ـ وهكذا ما يعزوه لصحابي أو تابعي فإنّي أنبّه إذا كان لهما قول آخر في المسألة أغفل القاضي ذِكْرَه.

١٩ ـ أضع عناوين مناسبة للمسائل المدروسة.

٢٠ ـ وأرقّمها ترقيماً تسلسليًّا.

٢١ ـ أذكر أرقام الآيات والسّور التي وردت فيها.

٢٢ ـ أخرّج الأحاديث النّبويّة من مصادرها المعتمدة؛ فما كان في «الصّحيحين» اكتفيتُ به، وما كان في غيرهما من كتب السّنّة المعتمدة فإنّي أُخَرِّجُه وأبيّن درجةَ الحديث صحّةً أو حسناً أو ضعفاً، بالرّجوع إلى كتب أهل هذا الفنّ.

٢٣ ـ أعتني ـ حسب الإمكان ـ بتخريج الآثار مع بيان درجاتها صحّة وحسناً وضعفاً.

٢٤ ـ أشرح المفردات الغريبة والمصطلحات العلميّة الواردة في البحث.

٢٥ ـ أترجم ترجمة مختصرة للأعلام غير المشهورين.

٢٦ ـ أذيّل البحث بفهارس مفصّلة هي كالآتي:

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النّبويّة.
- فهرس الآثار.
- فهرس الأعلام المترجم لهم.

- فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة.

- فهرس الموضوعات.

- فهرس المصادر والمراجع.

الخاتمة: وفيها أهمّ نتائج البحث.

* * *

شكر وتقدير

وفي الختام فإنّي أشكر الله تبارك وتعالى الذي وفّقني إلى إنهاء هذا البحث، وأسأله جلّ جلاله أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وذخراً لي يوم الدِّين.

ومن باب شكر من أحسن إليك فإنّي أتقدّم أوّلاً بالشّكر والامتنان لوالديّ الكريمين اللّذين ربّياني صغيراً، وبذلا جهدهما في تعليمي وتربيتي، فلهما منّي ما أمر الله به المسلم أن يقوله لوالديه: ﴿رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾. ثمّ أزجي شكري لهذه الجامعة الإسلاميّة المباركة التي قضيتُ فيها سنين عديدة طالباً مستفيداً، سائلاً المولى أن يديمها مركز علم يضيء نورُه في ربوع البسيطة، ويحفظ مشايخها وعلماءها وأساتذتها. كما أشكر الأستاذ الدّكتور حكمت بشير ياسين الأستاذ بقسم التّفسير في كليّة القرآن الكريم الذي جاد عليّ بصورة من قطعة نادرة من أحكام القرآن للقاضي إسماعيل مصوّرة عن معهد رقادة بتونس. ولا أستجيز إغفال شكر من رضيت حياة طالب العلم ـ بحلوها ومرّها ـ

كما أسدي شكري لأستاذي الكريم وشيخي الفاضل الأستاذ الدّكتور فيحان بن شالي المطيري الذي سعدتُّ به مناقشاً في مرحلة الماجستير، ومشرفاً مشرقاً في الدّكتوراه، وقد أفادني كثيراً بملاحظاته القيّمة وتوجيهاته السّديدة، وتحمّلني كلّ هذه السّنوات مشجّعاً وموجّهاً ومقوّماً ومصحّحاً،

فكان له عليّ أعظم الأثر في إنجاز هذه الأطروحة، فأسأل الله تعالى أن يثيبه ويجزيه عنّي خيراً ويجعل ذلك كلّه في موازين حسناته.

كما أتقدّم بالشّكر إلى فضيلة المناقشين الكريمين والشّيخين الفاضلين: الأستاذ الدّكتور محمّد بن الهادي أبو الأجفان أستاذ الدّراسات العليا الشّرعيّة بكليّة الشّريعة بجامعة أمّ القرى بمكّة المكرّمة، والدّكتور سليمان بن عبدالله العمير الأستاذ المشارك بقسم الفقه بكليّة الشّريعة بالجامعة الإسلاميّة، فلهما منّي الشّكر الجزيل والثّناء الجميل، على ما أبديا لي على الرّسالة من ملاحظات، وتفضّلا عليّ من تصحيحات، تزيل ـ إن شاء الله تعالى ـ ما علق بجفنها من هفوات، وتعمر صفحاتها بالفوائد والتّصحيحات، سائلاً المولى عزّ وجلّ أن يجعل ذلك في موازين الحسنات، وديوان الباقيات الصّالحات.

فهذا جهدُ المقلّ فإن أصبتُ فمن الله تعالى وحده فله الحمد وله الشّكر، وإن أخطأتُ فمنّي، وأستغفره جلّ جلاله، وهو سبحانه وليّ التّوفيق، والحمد لله الذي بنعمته تتمُّ الصّالحات.



القسم الأوّل

حياة القاضي إسماعيل بن إسحاق
ونظرة عن المدرسة المالكية البغدادية

وفيه بابان:

الباب الأوّل: حياة القاضي إسماعيل بن إسحاق.

الباب الثاني: المدرسة المالكية البغدادية وبعض المدارس الأخرى.

الباب الأوّل

حياة القاضي إسماعيل بن إسحاق

وفيه اثنا عشر مبحثاً:

المبحث الأوّل: مدخل إلى مصادر ترجمة القاضي إسماعيل

المبحث الثّاني: اسمه ونسبه.

المبحث الثّالث: أسرته.

المبحث الرّابع: مولده ونشأته.

المبحث الخامس: علمه ومذهبه.

المبحث السّادس: شيوخه.

المبحث السّابع: تلاميذه.

المبحث الثّامن: منزلته العلميّة وثناء العلماء عليه.

المبحث التّاسع: عقيدته.

المبحث العاشر: تولّيه للقضاء.

المبحث الحادي عشر: مؤلّفاته.

المبحث الثّاني عشر: وفاته.



المبحث الأوّل
مدخل إلى مصادر ترجمة القاضي إسماعيل بن إسحاق



لقد حظي القاضي إسماعيل بن إسحاق بعدد من العلماء تناولوه بالتّرجمة محدّدين معالم حياته الشّخصيّة والعلميّة من اسم ونسب وكنية وولادة وشيوخ وتلاميذ ومؤلّفات ووفاة وغير ذلك من قضايا لها صلةٌ بالقاضي إسماعيل.

ويهمّ الباحثَ هنا استقصاءُ ما تيسّر من مصادر تناولت عَلَمَنا بالتّرجمة، مع تحديد المتقدّم منهم الذي كان له السّبق في ذِكْر القاضي، وبيان المتأخّر الذي احتفظ لنا بإضافات علميّة لها قيمتُها في مجال التّرجمة، مشيراً في ذلك إلى ما نقله المتأخّر عن المتقدّم دون إضافة تذكر.

ولا يخفى أنّ من أهمّ المصادر التي يوليها الباحثون اهتمامهم ما يذكره العَلَمُ عن نفسه من أخبار شخصيّة وعلميّة، لأنّها أوثق مصدر وأقدمه وأشدّه صلةً بالمُتَرْجم وله وزنُه العلميّ في التّرجيح بينه وبين ما عارضه من أخبار مصدرها غيرُ صاحب التّرجمة، غير أنّ الذي يأسف له الباحثُ فقدان أغلب مؤلّفات القاضي إسماعيل التي لم يبق منها إلاّ ثلاثة كتب هي:

١ ـ فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ.

٢ ـ حديث أيّوب بن أبي تميمة السّختياني.

٣ ـ أحكام القرآن «قطعة منه».

٤ ـ ويضاف إلى هذا نقول عن كتبه الأخرى.

وقد أفادتنا هذه المؤلّفات أمرين مهمّين:

الأوّل: عدد من أسماء شيوخ القاضي إسماعيل.

الثّاني: عدد من أسماء تلاميذه الذين رووا عن القاضي بعض مؤلّفاته.

أمّا غير ذا من المصادر فالنّاظرُ يلاحظ من أوائل الأعلام الذين تناولوا القاضي إسماعيل بالتّرجمة:

١ ـ الإمام المحدّث الإخباريّ القاضي أبو بكر محمّد بن خلف بن حيّان بن صدقة الضّبّيّ البغداديّ الملقّب بوكيع المتوفّى سنة ٣٠٦هـ[١]، في كتابه «أخبار القضاة»[٢]، ويعدّ وكيعٌ أحدَ تلاميذ القاضي إسماعيل وقد أكثر جدًّا من الرّواية عنه في كتابه هذا قائلاً: «حدّثنا إسماعيل بن إسحاق»، «حدّثنا إسماعيل بن إسحاق القاضي».

أمّا ترجمته للقاضي فتمثّل ـ على وجازتها ـ رأي أحد تلاميذ القاضي في شيخه حيث يرى أنّ إسماعيل كان عفيفاً صليباً[٣] فَهِماً من أهل العلم والحديث ومن الفقهاء على مذهب مالك بن أنس، يعتلّ ويحتجّ، وعمل كتباً حملها النّاسُ، ثمّ ذكر شيئاً من قصّته مع القضاء ببغداد.

ويمكن أن نلاحظ حول هذا المصدر ما يلي:

أ ـ إنّه من أقدم من تناول القاضي بالتّرجمة لأنّ مؤلّفَه تلميذٌ للقاضي إسماعيل.

ب ـ إنّ وكيعاً من بغداد موطن القاضي إسماعيل.

ج ـ إنّ كتابه خاصٌّ بأخبار القضاة وإسماعيل واحدٌ منهم.

---

(١) مترجم في تاريخ بغداد ٥/٢٣٦ ـ ٢٣٧، وسير أعلام النّبلاء ١٤/٢٣٧.

(٢) أخبار القضاة ٣/٢٨٠.

(٣) أي: شديداً في الحقّ، يقال: قد تصلّب لك فلان، أي: تشدّد، ورجل صليب، أي: ذو صلابة وشدّة، انظر تهذيب اللّغة ١٢/١٩٧، ولسان العرب ١/٥٢٧، والقاموس المحيط ١٣٥.

٢ ـ ويلي وكيعاً الإمامُ الحافظ النّحويّ العلاّمة الأخباريّ أبو عبدالله إبراهيم بن محمّد بن عرفة بن سليمان العتكيّ الأزديّ الواسطيّ المشهور بنفطويه سكن مدينة بغداد ٢٤٤ ـ ٣٢٣هـ[١].

ومن مؤلّفاته «تاريخ الخلفاء» في مجلّدين[٢]، ضمّنه ـ فيما يبدو ـ كثيراً من تراجم الأعلام، وقد ذكر فيه القاضي إسماعيل بن إسحاق، واحتفظ لنا بنصوص من هذا «التّاريخ» الخطيبُ البغدادي ٣٩٢ ـ ٤٦٣هـ، في كتابه «تاريخ بغداد»[٣]، وامتلك حقّ روايته بهذا السّند: «أخبرني أبو القاسم الأزهريّ، أخبرنا أحمد بن إبراهيم بن الحسن، حدّثنا إبراهيم بن محمّد بن عرفة النّحويّ».

ويمكن أن نلاحظ حول هذا المصدر ما يلي:

أ ـ إنّ مؤلّفه معاصرٌ للقاضي إذ ولد سنة ٢٤٤هـ، والقاضي توفّي سنة ٢٨٢هـ، فأدرك من حياته ستًّا وثلاثين عاماً.

ب ـ إنّ نفطويه قد سكن بغداد موطن القاضي إسماعيل.

ج ـ إنّ كتابه من كتب تواريخ الخلفاء التي يذكر فيها تراجم الأعلام عرضاً.

وقد شمل حديثُه عن إسماعيل ما يلي:

أ ـ بعض شعره.

ب ـ مولده ووفاته.

ج ـ ولايته للقضاء.

٣ ـ ويليه العلاّمةُ الحافظ أبو محمّد عبدالرّحمٰن بن أبي حاتم محمّد بن إدريس الحنظلي الغطفاني ٢٤٠ ـ ٣٢٧هـ[٤].

---

(١) مترجم في تاريخ بغداد ١٥٩/٦ ـ ١٦٢، وسير أعلام النّبلاء ٧٥/١٥ ـ ٧٧.

(٢) سير أعلام النّبلاء ٧٦/١٥. وللدّكتور أكرم ضياء العمري دراسة وافية عن نفطويه بعنوان: «نفطويه النّحويّ ودوره في الكتابة والتّاريخ» ط. المعارف ـ بغداد.

(٣) تاريخ بغداد ٢٨٧/٦، ٢٨٩، ٢٩٠.

(٤) مترجم في سير أعلام النّبلاء ٢٦٣/١٣ ـ ٢٦٩.

ذكر ابنُ أبي حاتم القاضي إسماعيل بن إسحاق في كتابه الكبير «الجرح والتّعديل»، في ترجمة مختصرة أورد فيها بعض شيوخه ثمّ قال: «كتب إلينا ببعض حديثه وهو ثقةٌ صدوق»[١].

وهذه المكاتبة تشير إلى عدم لقاء ابن أبي حاتم والقاضي إسماعيل، لأنّ الأوّل كان مروزياً من أهل مرو والثّاني بغداديًّا فالمكاتبة إذاً كانت بين بغداد ومرو، وقد رحل ابن أبي حاتم مع أبيه عام ٢٥٥هـ، لأداء فريضة الحجّ، ولا شكّ أنّ المراوزة في رحلتهم إلى الحجّ كانوا يمرّون ببغداد لأخذ الحديث عن شيوخها المتواجدين بها، غير أنّ الباحث لا يجد ما يشير إلى التقاء مع القاضي إسماعيل في هذه السّنة ٢٥٥هـ، التي بلغ فيها من العمر خمساً وخمسين عاماً، أمّا ابنُ أبي حاتم فلم يبلغ سنّ الحلم بعدُ وإنّما بلغه لمّا وصل إلى ذي الحليفة في طريقهم للحجّ[٢]. كما لا يجد الباحثُ أثراً للقاء في رحلة العودة إلى مرو ولا في رحلاته الأخرى التي كانت سنة ٢٦٢ ـ ٢٦٤هـ، خاصّة وقد دخل العراق كما ذكر ذلك الحافظ الذّهبيّ[٣].

والحاصل أنّ ابن أبي حاتم حكم بثقة القاضي إسماعيل وصِدْقِه، وتلك شهادةٌ لها قيمتها العلميّة لأنّ صاحبَها إمامٌ في الجرح والتّعديل، وقد ذكر في تقدمة كتابه أنّ من قيل فيه: «ثقةٌ» فهو ممّن يحتجُّ به، ومن قيل فيه: «صدوق» فهو ممّن يكتب حديثُه، وقد جَمع الأمرين في القاضي إسماعيل: «ثقة صدوق».

٤ ـ ويليه الشّيخُ الإمام العلّامة الحافظ القاضي أبو بكر أحمد بن كامل بن خلف بن شجرة البغداديّ تلميذ محمّد بن جرير الطّبريّ ٢٦٠ ـ ٣٥٠هـ[٤].

---

(١) الجرح والتّعديل رقم: ٥٣١.
(٢) انظر: سير أعلام النّبلاء ٢٦٣/١٣.
(٣) نفسه ٢٦٤/١٣.
(٤) مترجم في تاريخ بغداد ٣٥٧/٤ ـ ٣٥٩، وسير أعلام النّبلاء ٥٤٤/١٥ ـ ٥٤٦.

ومن مؤلّفاته كتاب «التّاريخ»[١] وهو الذي ذكر فيه القاضي إسماعيل، واحتفظ لنا بنصوص منه الخطيبُ البغدادي في كتابه «تاريخ بغداد»[٢]، وامتلك حقّ روايته بهذا السّند: «أخبرنا الحسن بن أبي بكر، عن أحمد بن كامل القاضي»، ويمكن أن نلاحظ حول هذا المصدر ما يلي:

أ ـ أنّ مؤلّفه معاصرٌ للقاضي إذ ولد سنة ٢٦٠هـ، والقاضي توفّي سنة ٢٨٢هـ، فأدرك من حياته اثنين وعشرين عاماً.

ب ـ أنّه من بغداد موطن القاضي إسماعيل.

ج ـ أنّ كتابه من كتب التّواريخ العامّة ولعلّه مرتّب حسب نظام الحوليّات.

وقد شمل حديثُه عن إسماعيل ما يلي:

أ ـ ولايته القضاء وجمع بغداد له بجانبيها الشّرقي والغربي عام ٢٦٢هـ.

ب ـ وفاته.

٥ ـ ويليه ابنُ سمكة في كتابه: «أخبار القضاة»، وقد احتفظ لنا بنصّين عنه ياقوتٌ في كتابه: «معجم الأدباء»[٣].

وابنُ سمكة هو ـ والله تعالى أعلم ـ أحمدُ بن إبراهيم بن سمكة القُمّيّ النّحويّ اللّغويّ، مات في حدود سنة ٣٥٠هـ[٤].

٦ ـ يليه العالمُ المؤرّخ الأمير أبو محمّد عبدالله بن أحمد بن جعفر التّركيّ الفرغانيّ ت٣٦٢هـ[٥]، في كتابه «التّاريخ المذيّل على تاريخ شيخه

---

(١) ذكر بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ٣/٧٥ أنّ له نسخة خطيّة في مكتبة يني.
(٢) تاريخ بغداد ٦/٢٨٧، ٢٩٠.
(٣) معجم الأدباء ٦/١٣٨ ـ ١٣٩.
(٤) إنباه الرّواة على أنباه النّحاة ١/٦٤.
(٥) مترجم في تاريخ بغداد ٩/٣٨٩، وسير أعلام النّبلاء ١٦/١٣٢ ـ ١٣٣.

محمّد بن جرير الطّبريّ»، وقد احتفظ لنا بذلك القاضي عياضٌ في «ترتيب المدارك»[1]، وغالبُ ذلك في الثّناء على سلف القاضي إسماعيل.

٧ ـ يليه الشّيخُ العالم الحافظ أبو سليمان محمّد بن عبدالله بن أحمد بن ربيعة بن زبر الرّبعيّ الدّمشقيّ ٣٧٩هـ، في كتابه: «تاريخ مولد العلماء ووفياتهم» حيث ذكر القاضي إسماعيل في وفيات عام ٢٨٣هـ، وهو تاريخ خلاف ما عليه أغلب المترجمين الذين حدّدوه عام ٢٨٢هـ، وهو الصّحيح.

٨ ـ يليه الشّيخُ العالمُ الأخباريُّ المؤرِّخُ أبو القاسم طلحة بن محمّد بن جعفر الشّاهدُ ٢٩٠ ـ ٣٨٠هـ[2]، صنّف كتاب «أخبار القضاة» ومن جملة من ذُكر فيه عالمُنا القاضي إسماعيل بن إسحاق. والكتاب في عداد ما فقد من تراثنا وقد احتفظ بنصوص منه الخطيبُ البغدادي في كتابه «تاريخ بغداد»، وامتلك حقّ روايته بهذا السّند: «أخبرنا عليّ بن المحسن القاضي، أخبرنا طلحة بن محمّد بن جعفر الشّاهد»، ونقل نصوصاً كثيرة من ترجمة القاضي[3].

ويمكن أن يلاحظ الباحثُ أيضاً حول هذا المصدر ما يلي:

أ ـ أنّ مؤلّفه ولد بعد وفاة إسماعيل بثمان سنواتٍ.

ب ـ أنّه من بغداد موطن القاضي إسماعيل.

ج ـ أنّ كتابه خاصٌّ بأخبار القضاة ومنهم علمُنا المترجم.

وقد شمل حديثُ طلحة بن محمّد الشّاهد عن القاضي ما يلي:

أ ـ منشؤه بالبصرة.

ب ـ شيخه في الفقه.

---

(١) ترتيب المدارك ١٦٧/٣.

(٢) مترجم في تاريخ بغداد ٣٥١/٩، وسير أعلام النّبلاء ٣٩٦/١٦ ـ ٣٩٧.

(٣) تاريخ بغداد ٢٨٥/٦ ـ ٢٨٨.

ج ـ تقدّمه في العلم وموسوعيّته وجهوده في نشر مذهب مالك.

د ـ بعض مصنّفاته ومدح العلماء لها.

هـ ـ مجالسه العلميّة وأصناف الحاضرين عليه.

و ـ سداده في القضاء.

ي ـ محنة أخيه حمّاد بن إسحاق.

ل ـ صرفه عن القضاء وردّه إليه بعد محنة.

٩ ـ يليه الإمامُ الحافظ النّاقد العلّامة أبو عبدالله محمّد بن عبدالله الحاكم النّيسابوريّ الشّافعيّ صاحب «المستدرك على الصّحيحين» ٣٢١ ـ ٤٠٥هـ، في أجوبته عن «سؤالات مسعود بن عليّ السّجزيّ»، وقد أثنى فيه الحاكمُ على القاضي إسماعيل حيث قال: «لم يكن في المالكيّين في عصرهم أجلّ ولا أفقه من إسماعيل بن إسحاق القاضي»[١].

١٠ ـ يليه أبو الفرج محمّد بن إسحاق النّديم المتوفّى سنة ٤٣٨هـ[٢]، في كتابه «الفهرست»[٣]، وكان رأيُه حسناً في القاضي إسماعيل فهو عنده فاضلٌ فقيهٌ نبيلٌ، بسط فقه مالك ونشره واحتجّ له، وصنّف فيه الكتب، ودعا إليه النّاس ورغّبهم فيه.

١١ ـ يليه الإمام الحافظ المجوّد المقرىء عالم الأندلس أبو عمرو عثمان بن سعيد الأندلسيّ القرطبيّ الدّانيّ ٣٧١ ـ ٤٤٤هـ[٤].

وقد ترجم للقاضي إسماعيل في كتابه «طبقات القرّاء والمقرئين»[٥]

---

(١) سؤالات السّجزي ٢٤١.

(٢) مترجم في معجم الأدباء ١٨/١٧.

(٣) الفهرست ٢٨٢.

(٤) مترجم في سير أعلام النّبلاء ١٨/٧٧ ـ ٨٣.

(٥) من نفائس كتب الدّاني اعتمده كثير من علماء التّراجم، ويعدّ الآن هذا الكتابُ في عداد ما فقد من تراث أبي عمرو، وقد يسّر الله لي العثور على أربع ورقات من هذا الكتاب بخطّ أندلسيّ عتيق ظفرتُ بها في بعض مجاميع المكتبة الظّاهرية.

على اعتبار أنّ إسماعيل أحد القرّاء الذين كان لهم اهتمام بالقراءات تدريساً وتصنيفاً، وقد احتفظ ببعض كلامه عياضٌ في «ترتيب المدارك»[1]، وهذا نصُّ كلام الدّاني:

«أخذ القراءةَ عن قالون وله فيه حرفٌ، وعن أبي عبدالرّحمٰن أحمد بن سهل عن أبي عبيدٍ، وعن نصر بن عليّ الجهضميّ عن أبيه عن أبي عمرو، وعن أبيه عن شبل عن ابن كثير، وغير واحدٍ، وله فيها كتاب جامع حسن، وانفرد بالإمامة في وقته، ولم ينازعه أحدٌ في عصره، روى القراءةَ عن ابن مجاهدٍ وابن الأنباريّ وخلقٍ لا يُحصون»، كما نقل الدّانيُّ قصّةً طريفةً وقعت للقاضي إسماعيل.

وتعتبر ترجمة الدّاني أوّل ترجمة أندلسيّة، يليه الحافظ الكبير ابن بشكوال الذي أفرد للقاضي إسماعيل بن إسحاق جزءاً خاصًّا، ثمّ القاضي عياض في «مداركه» فالنّباهيُّ في «مرقبته».

١٢ ـ يليه العلّامةُ الحافظ أبو يعلى الخليل بن عبدالله الخليليّ ٣٦٧ ـ ٤٤٦هـ[2]، حيث ذكر القاضي إسماعيل في ترجمة لطيفة في كتابه: «الإرشاد في علماء الحديث»[3].

وقد حلّى الخليليُّ إسماعيلَ بالثّقة الكبير في وقته، متّفق عليه، مقدّم في أصحاب مالك، ذو علم بالقراءات، خُرّج حديثه في كثير من كتب أئمّة الحديث، وكان أصحابُ الحديث يدعون له بالرّيّ وخراسان[4]، لم يُر في القضاء مثله عفّةً وعلماً.

١٣ ـ يليه الإمامُ الأوحد العلّامة الحافظ النّاقد صاحب التّصانيف وخاتمة الحفّاظ أبو بكرٍ أحمد بن عليّ الخطيب البغداديّ ٣٩٢ ـ ٤٦٣هـ[5]،

---

(١) ترتيب المدارك ٣/١٧١ ـ ١٧٢.
(٢) مترجم في سير أعلام النّبلاء ١٧/٦٦٦ ـ ٦٦٨.
(٣) الإرشاد في معرفة علماء الحديث ٢/٦٠٧ ـ ٦٠٨.
(٤) وهذا من القبول الذي يضعه الله في الأرض لمن يشاء من عباده فضلاً منه ونعمة.
(٥) مترجم في سير أعلام النّبلاء ١٨/٢٧٠ ـ ٢٩٧.

وقد ذكر القاضي إسماعيل في كتابه «تاريخ بغداد»[1]، في ترجمة حوتْ عدداً من شيوخه وتلاميذه وولايته للقضاء وبعض شعره، واعتمد في صياغة التّرجمة على مصادر من أهمّها:

أ ـ تاريخ الخلفاء لنفطويه ٢٤٤ ـ ٣٢٣هـ.

ب ـ تاريخ أبي بكر أحمد بن كامل بن خلف بن شجرة البغداديّ ٢٦٠ ـ ٣٥٠هـ.

ج ـ أخبار القضاة لأبي القاسم طلحة بن محمّد بن جعفر الشّاهدُ ٢٩٠ ـ ٣٨٠هـ.

د ـ كما احتفظ لنا بنصوص نادرة ـ حول القاضي إسماعيل ـ عن بعض مشاهير الأعلام أمثال:

أ ـ أبي العبّاس محمّد بن يزيد المُبَرّد ت٢٨٦هـ.

ب ـ أبي إسحاق إبراهيم بن حمّاد بن إسحاق بن إسماعيل ولد أخ القاضي إسماعيل والمتوفّى سنة ٣٢٣هـ.

ج ـ أبي العبّاس محمّد بن يعقوب الأصمّ ٢٤٧ ـ ٣٤٦هـ.

د ـ أبي محمّد عبدالله بن محمّد بن جعفر المعروف بأبي الشّيخ ٢٧٤ ـ ٣٦٩هـ.

هـ ـ أبي الحسن علي بن عمر الدّارقطنيّ ٣٠٦ ـ ٣٨٥هـ.

والحقُّ أنّ ترجمة الخطيب البغدادي أوعب ما وصلنا حول القاضي إسماعيل بن إسحاق، ولا يفوقها إلاّ ترجمة القاضي عياض بن موسى اليحصبيّ، ومن أجل ذلك اعتمد عليهما غالبُ من جاء بعدهما.

١٤ ـ يليه أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ الشّيرازيّ الشّافعيّ ٣٩٣ ـ

---

(١) تاريخ بغداد ٦/٢٨٤ ـ ٢٩٠.

٤٧٦هـ[١]، وقد ترجم للقاضي إسماعيل في كتابه «طبقات الفقهاء»[٢]، وأثنى عليه بمعرفة علوم القرآن والحديث وآثار العلماء والفقه والكلام واللّغة أدباً ونحواً وصرفاً.

وقد ذكر في مقدّمته أنّ كتابه: «مختصرٌ في ذِكْر الفقهاء وأنسابهم، ومبلغ أعمارهم، ووقت وفاتهم، وما دلّ على علمهم من ثناء الفضلاء عليهم، وذِكْر من أخذ عنهم العلم من أتباعهم وأصحابهم، لا يسع الفقيهَ جهلُه لحاجته إليه في معرفة من يعتبر قولُه في انعقاد الإجماع ويعتدّ به في الخلاف».

١٥ ـ يليه الإمامُ العلاّمة الحافظ القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبيّ الأندلسيّ السّبتيّ المالكيّ ٤٧٦ ـ ٥٤٤هـ[٣].

وقد ترجم للقاضي إسماعيل في كتابه «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك» ترجمة موعبة اعتمد فيها على ما يلي:

أ ـ أخبار القضاة لوكيع ت٣٠٦هـ.

ب ـ الجرح والتّعديل لابن أبي حاتم ٢٤٠ ـ ٣٢٧هـ.

ج ـ تاريخ أبي محمّد عبدالله بن أحمد الفرغانيّ ت٣٦٢هـ، وهو التّاريخ المذيّل على تاريخ شيخه محمّد بن جرير الطّبريّ.

د ـ طبقات القرّاء لأبي عمرو الدّانيّ ٣٧١ ـ ٤٤٤هـ.

هـ ـ تاريخ بغداد للخطيب البغداديّ ٣٩٢ ـ ٤٦٣هـ.

١٦ ـ يليه الإمامُ العالم الحافظ النّاقد المجوّد محدّث الأندلس أبو القاسم خَلَف بن عبدالملك بن مسعود بن موسى بن بَشْكُوال الأندلسيّ

---

(١) مترجم في سير أعلام النّبلاء ١٨/٤٥٢ ـ ٤٦٤.
(٢) طبقات الفقهاء ١٦٤ ـ ١٦٥.
(٣) مترجم في سير أعلام النّبلاء ٢٠/٢١٢ ـ ٢١٨. ولولده محمّد كتاب خاصّ في ترجمته مطبوع متداول.

القرطبيّ ٤٩٤ ـ ٥٧٨هـ. حيث أفرد لترجمة القاضي إسماعيل جزءاً خاصًّا سمّاه: «أخبار إسماعيل القاضي»(١)، ولو وُجد هذا الكتاب لأغنى جدًّا في معرفة أخبار القاضي إسماعيل وأحواله، غير أنّه بقيت منه منتخبات فقط ضمّنها ابنُ بشكوال في كتابه: «الفوائد المنتخبة»(٢) عنوانها: «من أخبار إسماعيل بن إسحاق القاضي»، وغالبُها في ثناء أهل العلم على القاضي إسماعيل مرويّة بأسانيد متّصلة استعملها ابنُ بشكوال في كتابه المذكور.

١٧ ـ يليه الحافظُ المفسّر أبو الفرج عبدالرّحمٰن بن عليّ بن محمّد ابن الجوزيّ ٥٠٩ ـ ٥٩٧هـ، في كتابه «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم»، ولا جديد عنده يذكر لأنّه اعتمد على الخطيب البغدادي في «تاريخه» بسنده إليه وبينهما رجل واحد والسّند هو: «أخبرنا القزّاز، أخبرنا أبو بكر بن ثابت».

١٨ ـ يليه الأديب المؤرّخ أبو عبدالله ياقوتُ بن عبدالله الحمويُّ ٥٧٤ ـ ٦٢٦هـ، في كتابه: «معجم الأدباء»، واعتمد في صياغة التّرجمة على ما يلي:

أ ـ كتاب القضاة لابن سمكة.

ب ـ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي.

١٩ ـ يليه الإمام العالم الحافظ المتقن الرّحّال أبو بكر محمّد بن عبدالغنيّ بن أبي بكر بن شجاع بن أبي نصر البغداديّ الحنبليّ الشّهير بابن نقطة بعد ٥٧٠ ـ ٦٢٩هـ(٣). حيث ترجم للقاضي إسماعيل في كتابه «التّقييد لمعرفة رواة السّنن والمسانيد»(٤)، معتمداً على الخطيب البغدادي بلا إضافة تذكر.

---

(١) تذكرة الحفّاظ ٤/١٣٤٠.
(٢) الفوائد المنتخبة ق ٦٥ ب ـ ٦٦ ب.
(٣) مترجم في سير أعلام النّبلاء ٢٢/٣٤٧ ـ ٣٤٩.
(٤) التّقييد ٢٠١ ـ ٢٠٢.

٢٠ ـ يليه الحافظ الفقيه أبو عبدالله محمّد بن أحمد بن عبدالهادي الصّالحيّ المقدسيّ ٧٠٥ ـ ٧٤٤هـ، حيث ترجم للقاضي إسماعيل في كتابه: «طبقات علماء الحديث»[١]، وحلّاه بالحافظ صاحب التّصانيف، وكتابه هذا «مختصرٌ يشتمل على جملة من الحفّاظ لا يسع من يشتغل بعلم الحديث الجهلُ بهم»[٢].

٢١ ـ يليه مؤرّخ الإسلام الإمام الحافظ الذّهبيّ ٦٧٣ ـ ٧٤٧هـ، وقد ترجم للقاضي إسماعيل في بعض كتبه وهي:

أ ـ سير أعلام النّبلاء[٣]: على اعتبار أنّ القاضي عَلَمٌ نبيلٌ استحقّ أن يُدرج في هذا الكتاب، إذ هو كريم الحسب حميد الشّمائل، وقد ارتفع بالعِلْم الذي أكرمه به الله تعالى وأَعْظِمْ به من شرف ونبل.

ب ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام[٤]: ذكره في وفيات ٢٨٢هـ.

ج ـ تذكرة الحفّاظ[٥]: على اعتبار أنّ القاضي إسماعيل أحد حفّاظ الحديث، وتصانيفه الحديثيّة شاهدةٌ بذلك، وقد أدرك كبار الحفّاظ كابن المدينيّ وغيره، وقد قال الذّهبي في مقدّمة الكتاب: «هذه تذكرةٌ بأسماء معدّلي حملة العلم النّبويّ ومن يرجع إلى اجتهادهم في التّوثيق والتّضعيف والتّصحيح والتّزييف»[٦].

د ـ معرفة القرّاء على الطّبقات والأعصار[٧]: على اعتبار أنّه أحد أئمّة القراءات، وقد حدّث بالحروف ـ أي: في القراءات ـ وله مصنّف فيها،

---

(١) طبقات علماء الحديث ٣٢٩/٢ ـ ٣٣٠.
(٢) مقدّمة الكتاب ٧٧/١.
(٣) سير أعلام النّبلاء ٣٣٩/١٣ ـ ٣٤١.
(٤) تاريخ الإسلام وفيات ٢٨٢ هـ، ص ١٢٢ ـ ١٢٥.
(٥) تذكرة الحفّاظ ٦٢٥/٢ ـ ٦٢٦ ضمن الطّبقة التّاسعة من الكتاب.
(٦) نفسه ١/١.
(٧) معرفة القرّاء الكبار ٤٤٧/١ ـ ٤٤٩ ـ ط. مركز الملك فيصل.

وينقل الذّهبيّ عن أبي معشر المقرىء أنّ القاضي إسماعيل روى حروف القراءات عنه إسماعيل بن مجاهد، وإبراهيم الأنطاكي، وأبو عمرو الدّقّاق، وأبو بكر الصّيدلاني، وأبو عبدالله الرّازي.

وقد قال الذّهبيُّ في مقدّمة هذا الكتاب: «هذا كتابٌ فيه معرفةُ المشهورين من القرّاء الأعيان، أولي الإسناد والإتقان، والتّقدّم في البلدان»، والقاضي إسماعيل اشتهر بالقراءات والتّأليف فيها، وله فيها أسانيد عديدة، وقد تقدّم واشتهر بعلمه في بغداد بل وفي كثير من البلدان.

هـ ـ المعين في طبقات المحدّثين: حيث جعله في طبقة الإمام مسلم بن الحجّاج ٢٠٤ ـ ٢٦١هـ، صاحب «الصّحيح»، كما اعتبره عالم العراق وشيخ المالكيّة، وقد قال الذّهبيُّ في مقدّمة كتابه هذا:

«هذه مقدّمةٌ في ذِكْر أسماء أعلام حملة الآثار النّبويّة، تُبصّر الطّالب النّبيه، وتُذكّر المحدّث المفيد، بمن يقبح بالطّلبة أن يجهلوهم».

و ـ العبر في خبر من عبر[(١)].

ز ـ الإعلام بوفيات الأعلام[(٢)].

وقد حظي القاضي إسماعيل بثناء الحافظ الذّهبي فهو في نظره إمام علاّمة حافظ صاحب تصانيف شيخ الإسلام، وهو تقييم من مؤرّخ ناقد له وزنه العلميّ في مجال التّرجمة. والملاحظ أنّ الذّهبي في بناء ترجمته للقاضي لم يأت في الحقيقة بجديد يذكر إذ اعتمد فيما يظهر على الخطيب البغدادي في «تاريخه» وعياض في «مداركه».

٢٢ ـ يليه الأديبُ المؤرّخ صلاح الدّين خليل بن أيبك الصّفديّ ٦٩٦ ـ ٧٦٤هـ، في كتابه الكبير: «الوافي بالوفيات»[(٣)] ولا نلاحظ فيه جديداً يذكر

---

(١) العبر في خبر من عبر ٤٠٥/١ ـ وفيات ٢٨٢هـ. وكلمة: «عبر» هي بالعين المهملة وهو الذي صوّبه فؤاد سيّد ـ رحمه الله ـ في تحقيقه للكتاب، والمشهور على ألسنة الباحثين بالغين المعجمة: «غبر».

(٢) الإعلام بوفيات الأعلام ٢٠٠/١، وفيات ٢٨٢هـ.

(٣) الوافي بالوفيات ٥٦/٩ ـ ٥٨.

أضافه على من تقدّم قبله من المترجمين للقاضي إسماعيل، وكتابُه هذا فيه ترجمة «الأعيان من هذه الأمّة الوَسَط، وكَمَلَةِ هذه الملّة التي مدّ اللَّهُ تعالى لها الفضل الأوفى وبَسَط، ونجباء الزّمان وأمجادُه، ورؤوس كلّ فضل وأعضادُه، وأساطين كلِّ علمٍ وأوتادُه».

٢٣ ـ يليه الحافظُ المؤرّخ الفقيه عماد الدّين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصروي ثمّ الدّمشقيّ ٧٠١ ـ ٧٧٤هـ، في كتابه «البداية والنّهاية»[١]، وفيه حلّى القاضي إسماعيل بالحافظ الفقيه المالكيّ.

٢٤ ـ يليه الأديبُ المؤرّخ أبو الحسن عليّ بن عبدالله الجذاميّ المالقيّ النّباهيّ الأندلسيّ ٧١٣ ـ بعد ٧٩٢هـ، في كتابه: «المرقبة العليا فيمن يستحقّ القضاء والفتيا»[٢]، والقاضي إسماعيل عند النّباهيّ من أئمّة الفقه ومشيخة الحديث وأعلام القضاة، وتكاد تكون التّرجمةُ نسخةً أخرى من ترجمة القاضي عياض لإسماعيل. وكتابُه هذا: «المرقبة العليا» رسم فيه النّباهيُّ «نبذاً من الكلام في خطّة القضاء، وسير بعض من سلف من القضاة، أو بلغ رتبة الاجتهاد، وفيمن يجوز له التّقليدُ ومن لا يجوز له، وصفاتُ المفتي الذي ينبغي قبولُ قوله، والاقتداءُ به لمن ذهب إلى مقلّده».

٢٥ ـ يليه الفقيهُ المالكيّ أبو الوفاء إبراهيم بن عليّ بن محمّد اليعمريّ الشّهير بابن فرحون بعد ٧٠٠ ـ ٧٩٩هـ، في كتابه: «الدّيباج المُذْهَب في معرفة أعيان علماء المذهَب»[٣]، وهو كتابٌ جمع فيه ابنُ فرحون: «مشاهير الرّواة وأعيان النّاقلين للمذهب والمؤلّفين فيه، ومن تخرّج به أحدٌ من المشاهير، وجملةٌ من حفّاظ الحديث»، غير أنّه اعتمد ما ذكره الخطيبُ البغدادي والقاضي عياض.

٢٦ ـ يليه الشّيخ الإمام العلاّمة أبو الخير محمّد بن محمّد بن محمّد

---

(١) البداية والنّهاية ١٤/٦٦٠ ـ تحقيق: التّركي.
(٢) المرقبة العليا ٣٢ ـ ٣٦.
(٣) الدّيباج المذهب ١/٢٨٢ ـ ٢٩٠.

الجزريّ الشّافعيّ ٧٥١ ـ ٨٣٣هـ[١]، في كتابه: «غاية النّهاية في طبقات القرّاء»[٢]، وقد ركّز ابنُ الجزريّ على جانب القراءات عند القاضي إسماعيل، وهي ترجمة مختصرة من أصل هذا الكتاب: «نهاية الدّرايات في أسماء رجال القراءات»[٣].

٢٧ ـ يليه الحافظ المفسّر الفقيه جلالُ الدّين عبدالرّحمٰن بن أبي بكر السّيوطي ٨٤٩ ـ ٩١١هـ، وقد تناول القاضي إسماعيل بالتّرجمة في ثلاثة من كتبه:

أ ـ طبقات الحفّاظ[٤]: أثنى فيه على القاضي واعتبره صاحب تصانيف وشيخ المالكيّة بالعراق وعالمهم.

ب ـ بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة[٥]: على اعتبار أنّ القاضي أحد أئمّة اللّغة والنّحو وقد شهد له بذلك بعض العلماء. واعتمد السّيوطي على كتاب ياقوت «معجم الأدباء» دون إضافة تُذكر.

ج ـ طبقات المفسّرين[٦]: وقد اهتمّ القاضي إسماعيل بالقرآن تفسيراً لآيات أحكامه، وبياناً لقراءاته.

٢٨ ـ يليه تلميذُه المحدّث الفقيه المالكيّ شمس الدّين محمّد بن عليّ بن أحمد الدّاووديّ المتوفّى سنة ٩٤٥هـ، في كتابه «طبقات المفسّرين» بلا إضافة تذكر.

٢٩ ـ يليه الفقيه المؤرّخ الأديب أبو الفلاح عبدالحيّ بن أحمد بن محمّد المعروف بابن العماد الحنبليّ ١٠٣٢ ـ ١٠٨٩هـ، في كتابه «شذرات

---

(١) مترجم في الضّوء اللاّمع ٢٥٥/٩ ـ ٢٦٠.
(٢) غاية النّهاية ١٦٢/١.
(٣) انظر: غاية النّهاية ٣/١، مقدّمة المؤلّف.
(٤) طبقات الحفّاظ ٢٩٧ ـ ٢٩٨. مع ملاحظة أنّ هذا الكتاب مختصر من تذكرة الحفّاظ للذّهبيّ وقد ذكر ذلك السّيوطيُّ في مقدّمته.
(٥) بغية الوعاة ٤٤٣/١.
(٦) طبقات المفسّرين ١٠٥/١.

الذّهب في أخبار من ذهب»[١] وحلّاه بالعلّامة الفقيه المالكيّ القاضي.

٣٠ ـ يليه أحمدُ بن محمّد الأدنَهْ ويّ[٢] من علماء القرن الحادي عشر، في كتابه: «طبقات المفسّرين»[٣]، بلا جديد يذكر.

٣١ ـ يليه الشّيخُ محمّد بن محمّد مخلوف ١٢٨٠ ـ ١٣٦٠هـ، العالم بتراجم المالكيّة ومؤلّف كتاب: «شجرة النّور الزكيّة» الذي قال فيه عن القاضي إسماعيل:

«كان إماماً علّامة في سائر الفنون والمعارف، فقيهاً محصّلاً على درجة الاجتهاد، حافظاً معدوداً في طبقات القرّاء وأئمّة اللّغة»[٤].

فهذا ما تيسّر جمعُه من أعلام ترجموا للقاضي إسماعيل بن إسحاق، ويمكن للباحث أن يلاحظ أموراً فيما سبق:

أوّلاً: اتّفاق كلمة الجميع على علم القاضي وفضله وورعه وموسوعيّته في فنون عديدة واهتمامه بالتّصنيف.

ثانياً: تنوّع المصادر التي ترجمت للقاضي بناءً على تنوّع معارفه؛ فنرى ترجمته على اعتباره:

١ ـ مقرئاً: في طبقات القرّاء للدّاني، وغاية النّهاية في طبقات القرّاء لابن الجزري.

٢ ـ مفسّراً: في طبقات المفسّرين للسّيوطيّ، والدّاووديّ.

٣ ـ حافظاً: في الجرح والتّعديل لابن أبي حاتم، والإرشاد في علماء الحديث للخليليّ، وطبقات علماء الحديث لابن عبدالهادي، وتذكرة الحفّاظ للذّهبيّ، وطبقات الحفّاظ للسّيوطيّ.

---

(١) شذرات الذّهب ١٧٨/٢.
(٢) هكذا رسمها محقّق الكتاب، وهي فيما يظهر نسبة إلى المدينة التّركية «أَدَنَهْ» فكان القياس أن ترسم: «الأدنهويّ» كما هي القاعدة في عزو النّسبة إلى البلد.
(٣) طبقات المفسّرين ٤١.
(٤) شجرة النّور الزكيّة ٦٥.

٤ ـ راوياً: في التّقييد لمعرفة رواة السّنن والمسانيد لابن نقطة.

٥ ـ قاضياً: في أخبار القضاة لوكيع، وطلحة بن محمّد الشّاهد، وقضاة الأندلس للمالقيّ الأندلسيّ.

٦ ـ فقيهاً: في طبقات الفقهاء للشّيرازيّ.

٧ ـ مالكيًّا: في ترتيب المدارك لعياض، والدّيباج المذهب لابن فرحون.

٨ ـ علماً دخل التّاريخ: في تاريخ الخلفاء لنفطويه، والتّاريخ لأحمد بن كامل البغداديّ، والتّاريخ المذيّل للفرغانيّ، وتاريخ مولد العلماء ووفياتهم لابن زبر الرّبعيّ، والمنتظم لابن الجوزي، وتاريخ الإسلام للذّهبيّ.

٩ ـ مؤلّفاً: في الفهرست لابن النّديم.

١٠ ـ أديباً: في معجم الأدباء لياقوت.

١١ ـ نحويًّا: في بغية الوعاة في طبقات اللّغويّين والنّحاة للسّيوطيّ.

ثالثاً: حظي القاضي بتراجم مبكّرة من أقدمها ما كتبه أعلامٌ عاصروا القاضي إسماعيل بن إسحاق وفي مقدّمتهم:

أ ـ أبو بكر محمّد بن خلف بن حيّان بن صدقة الضّبّيّ البغداديّ الملقّب بوكيع المتوفّى سنة ٣٠٦هـ.

ب ـ الإمامُ الحافظ النّحويّ العلاّمة الأخباريّ أبو عبدالله إبراهيم بن محمّد بن عرفة بن سليمان العتكيّ الأزديّ الواسطيّ المشهور بنفطويه ٢٤٤ ـ ٣٢٣هـ.

ج ـ العلاّمةُ الحافظ أبو محمّد عبدالرّحمٰن بن أبي حاتم محمّد بن إدريس الحنظلي الغطفاني ٢٤٠ ـ ٣٢٧هـ.

د ـ الشّيخُ الإمام العلاّمة الحافظ القاضي أبو بكر أحمد بن كامل بن خلف بن شجرة البغداديّ ٢٦٠ ـ ٣٥٠هـ.

المبحث الثّاني



اسمه ونسبه وكنيته

هو أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حمّاد بن زيد بن دِرْهَم الجهضمي الأزدي مولى آل جرير بن حازم البصري ثمّ البغدادي قاضي بغداد وصاحب التّصانيف[1]. ولم يقع خلافٌ بين المترجمين في اسم القاضي إسماعيل ونسبه وكنيته.

والأزدي: نسبة إلى أزد شنوءة وهو أزد بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبأ[2].

والجهضمي: نسبة إلى الجهاضمة وهي محلّةٌ بالبصرة قاله السّمعانيّ، وتعقّبه ابنُ الأثير قائلاً: «هكذا ذكر السّمعانيُّ أنّ الجهضمي منسوبٌ إلى الجهاضمة وهي محلّةٌ بالبصرة، وليس الأمرُ كذلك إنّما هذه المحلّةُ نُسبت إلى الجهاضمة وهو بطنٌ من الأزد، وهم يُنسبون إلى جهضم بن عوف بن مالك بن فهم، وبنو جهضم يقولون: جهضم بن جذيمة الأبرش بن مالك بن فهم بن غنم»[3].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) انظر: تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، وترتيب المدارك ٢٧٦/٤، والسّير ٣٣٩/١٣.
(٢) أنساب السّمعاني «الأزدي».
(٣) اللّباب في تهذيب الأنساب ٣١٧/١.

المبحث الثّالث



أسرته

القاضي إسماعيل بن إسحاق هو أحد أعلام بيتٍ عريق اشتهر رجالُه بالعلم والفضل والقضاء والسّؤدد ابتداءً بالإمام حمّاد بن زيد جدّ والد القاضي إسماعيل بن إسحاق ت١٧٩هـ، وتوارثوا العلم بينهم وذاع صيتهم في الأمصار.

قال القاضي عياض - حين شرع في ترجمة القاضي إسماعيل -: «ولنبدأ قبل ذِكْره بشيءٍ من خبر آل حمّاد بن زيد على الجملة وجلالة أقدارهم، وقد ذكرنا قوماً منهم في الطّبقة الأولى. كانت هذه البيتُ على كثرة رجالها وشهرة أعلامها من أجلّ بيوت العلم بالعراق، وأرفع مراتب السّؤدد في الدّين والدّنيا، وهم نشروا هذا المذهب[1] هناك ومنهم اقتُبس؛ فمنهم من أئمّة الفقه والمشيخة في الحديث والسُّنن عدّةٌ كلُّهم أجلّةٌ ورجالُ سنّةٍ، رُوي عنهم في أقطار الأرض، وانتشر ذِكْرُهم ما بين المشرق والمغرب، وتردّد العلمُ في طبقاتهم وبيتهم نحو ثلاثمائة عام من زمن جدّهم الإمام حمّاد بن زيد وأخيه سعيد ومولدُهما نحو المائة، إلى وفاة آخر من وُصف منهم بعلم المعروف بابن أبي يعلى ووفاتُه قرب عام أربعمائة.

قال أبو محمّد الفرغاني في التّاريخ: لا نعلم أحداً من أهل الدّنيا بلغ

---

(١) أي: مذهب مالك رحمه الله تعالى.

ما بلغ آلُ حمّاد بن زيد، ونال بنو حمّاد من الدّنيا مزيّةً ومنزلةً رفيعةً... ولم يبلغ أحدٌ ممّن تقدّم من القضاة ما بلغوا من اتّخاذ المنازل والضِّياع[١] والكِسوة والآلة ونفاذ الأمر في جميع الآفاق، فكان لا يبقى أميرٌ في أقطار الأرض شرقاً وغرباً إلاَّ كاتبوهم ونفذت أمورهم على أيديهم، وكذلك كلُّ من كان بالحضرة[٢] من أرباب الخراج والأعمال لا يجد بُدًّا من أن يصير إلى ما يأمرون به لا يقدر أحدٌ على أن يدفع أمرَهم أو يقصّر في حوائجهم... وحسبُك أنّ لهم بـ: «بَادُورَيَا»[٣] ستّمائة بستان غير ما لهم بالبصرة وسائر النّواحي. وكان فيهم ـ على اتّساع الدّنيا لهم ـ رجالُ صدقٍ وخير وأئمّة ورع وعلم وفضل»[٤].

ومن مشاهير هذا البيت الكريم:

١ ـ حمّاد بن زيد بن درهم أبو إسماعيل الأزدي مولى جرير بن حازم ت١٧٩هـ، وهو جدّ والد القاضي إسماعيل بن إسحاق.

قال عنه الإمام أحمد بن حنبل: «حمّاد بن زيدٍ من أئمّة المسلمين من أهل الدِّين»[٥].

وقال عبدالرّحمٰن بن مهدي: «لم أر أحداً قطُّ أعلم بالسُّنّة ولا بالحديث الذي يدخل في السُّنّة من حمّاد بن زيد»[٦].

وقال الحافظ الذّهبي: «العلاّمة الحافظ الثّبت محدّث الوقت أحد الأعلام... لا أعلم بين العلماء نزاعاً في أنّ حمّاد بن زيدٍ من أئمّة

---

(١) جمع ضيعةٍ وهي الأرض المغلّة، انظر: المعجم الوسيط ٥٤٧/١.
(٢) يعني: حاضرة بغداد.
(٣) من ضواحي بغداد بجانبها الغربي، انظر: عنها معجم البلدان رقم: ١٣٠٤.
(٤) ترتيب المدارك ١٦٦/٣ ـ ١٦٨، ط. بيروت، وعنه ابن فرحون في الدّيباج المذهب ٢٨٢/١ ـ ٢٨٣.
(٥) سير أعلام النّبلاء ٤٥٨/٧.
(٦) سير أعلام النّبلاء ٤٥٨/٧.

السّلف، ومن أتقن الحفّاظ وأعدلهم، وأعدمهم غلطاً على سعة ما روى»[(١)].

٢ ـ سعيد بن زيد أخو حمّاد ت١٦٧هـ، وكان مولده نحو المائة[(٢)].

٣ ـ ووالد القاضي إسماعيل وهو أبو يعقوب إسحاق بن إسماعيل بن حمّاد بن زيد.

٤ ـ وأخوه الشّقيق أبو إسماعيل حمّاد بن إسحاق بن إسماعيل بن حمّاد بن زيد ت٢٦٧هـ، وصفه الذّهبي بالحافظ العلاّمة القاضي، وكان أكبر سنًّا من أخيه القاضي إسماعيل[(٣)].

وقد سمع من شيوخ أخيه: أبي مصعب الزّهري وأبي محمّد الحكمي والقعنبي وإسماعيل بن أبي أويس وأبي شاكر المخزومي وإسحاق الفروي، وتفقّه بابن المعذّل وتقدّم في العلم، روى عنه ابنُه إبراهيم وغيره، وألّف كتباً كثيرةً منها كتاب المهادنة، وكتاب الرّدّ على الشّافعيّ. وممّا يذكر عنه قوله: إنّي لأستعين بكلمة مالكٍ رحمه الله عند فتياه وهي: ما شاء الله لا حول ولا قوّة إلاَّ بالله، إذا صعبت عليّ المسألة، فإذا قلتُها انكشفت لي. توفي حمّاد بن إسحاق ـ بعد محنة جرت له ـ سنة ٢٦٧هـ[(٤)].

٥ ـ وأمّهما شاخة بنت معاذ السّدوسيّة، وقيل: إنّها أمّ ولد اسمها شحيمة تكنّى بأمّ إسماعيل[(٥)].

٦ ـ ومن أسرة القاضي أيضاً ابنُه الحسن بن إسماعيل ذكر عياض أنّ القاضي إسماعيل عهد إليه وإلى ابن عمّه يوسف بن يعقوب[(٦)]، ولعلّه يعني بالعهد الوصيّة.

---

(١) سير أعلام النّبلاء ٤٦١/٧.
(٢) انظر: ترتيب المدارك ١٦٦/٣.
(٣) سير أعلام النّبلاء ١٦/١٣. وللدّكتور أكرم ضياء العمري دراسة وافية عنه في تحقيقه لكتاب حمّاد بن إسحاق: «تركة النّبيّ ﷺ»، وهو مطبوع متداول.
(٤) انظر: ترتيب المدارك ١٨١/٣ ـ ١٨٢.
(٥) انظر: تاريخ بغداد ٢٨٩/٦، وترتيب المدارك ١٨١/٣.
(٦) ترتيب المدارك ١٨١/٣.

٧ ـ ومنهم عمُّه يعقوب بن إسماعيل بن حمّاد، روى عنه القاضي ت٢٤٦هـ.

٨ ـ ومنهم ولدُ أخيه حمّادٍ وهو محمّد بن حمّاد بن إسحاق ت٢٧٦هـ.

كتب علماً كثيراً وكان فهماً عفيفاً سريًّا، ولي قضاء البصرة(١).

٩ ـ ومنهم ابنُ عمِّه يعقوب وهو يوسف بن يعقوب بن إسماعيل بن حمّاد يكنى أبا محمّدٍ، سمع الحديث ودرس الفقه، وكان أكثرُ تفقّهه مع ابن عمِّه إسماعيل، وكان الغالبُ عليه الحديث، وكان مسنداً فاضلاً، سمع منه النّاسُ ببغداد قراءةً وإملاءً. أخذ عنه ابنُه القاضي أبو عمر وأبو عمرو بن السّماك وابن قانع ودعلج بن أحمد وغيرهم، وكتب النّاسُ عنه علماً كثيراً، ألّف فضائل أزواج النّبيّ ﷺ، ومسند شعبة وغيرهما(٢).

١٠ ـ ومنهم ابنُ ابنِ عمِّه الإمام الكبير محمّد بن يوسف بن يعقوب بن إسماعيل بن حمّاد بن زيد بن درهم الأزدي مولاهم البصريّ البغدادي المالكيّ الشّهير بالقاضي أبي عمر. كان ممّن لا نظير له في الأحكام عقلاً وذكاءً واستيفاءً للمعاني الكثيرة بالألفاظ اليسيرة. وقد كتب الفقه عن إسماعيل القاضي وقطعةٍ من التّفسير، وعمل مسنداً كبيراً قرأ أكثرَه على النّاس. توفّي سنة ٣٢٠هـ رحمه الله تعالى(٣).

فهؤلاء الأعلام من أسرة القاضي إسماعيل يؤكّدون ما كان عليه هذا البيت الكريم من اشتغال بالعلم والتّدريس، فلا جرم أن يكون القاضي إسماعيل نجماً من نجوم هذه الأسرة الكريمة التي خدمت الحديث والفقه، وبلغت شهرتها الآفاق.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) نفسه ٣/١٨٢.
(٢) نفسه ٣/١٨٢ ـ ١٨٣.
(٣) انظر: سير أعلام النّبلاء ١٤/٥٥٥ ـ ٥٥٧.

المبحث الرّابع
مولده ونشأته



في تاريخ ولادة القاضي إسماعيل بن إسحاق قولان:

الأوّل: أنّه ولد سنة ١٩٩هـ، وبه قال ابنُ الجوزي والذّهبي[١].

الثّاني: أنّه ولد سنة ٢٠٠هـ، وبه قال الإمام النّحويّ الأخباري إبراهيم بن محمّد بن عرفة الشّهير بنِفْطَوَيْه وأضاف أنّه عاش ٨٢ عاماً[٢]، وصدّر هذا القولَ ابنُ الجوزيّ[٣] بـ: «قيل» وهي صيغة تمريضٍ.

والذي يظهر أنّ القول الثّاني أولى بالاعتبار لما يلي:

١ ـ أنّه رأي نفطويه ٢٤٤هـ ـ ٣٢٣هـ، وهو مؤرّخٌ معاصرٌ للقاضي إسماعيل، بل يعدّ أحد تلاميذه، وقد سكن بغداد موطن القاضي، فيكون بذلك أقرب زماناً ومكاناً من غيره.

٢ ـ ولأنّ نفطويه حدّد بدقّة عمر القاضي إسماعيل وهو ٨٢ عاماً، وقد اتّفقوا أنّه توفّي عام ٢٨٢هـ، فتكون ولادتُه عام ٢٠٠هـ.

---

(١) المنتظم ٣٤٦/١٢، وسير أعلام النّبلاء ٣٣٩/١٣. أمّا ما جاء في تذكرة الحفّاظ ٦٢٥/٢ من كون ولادته سنة تسع وسبعين ومائة فخطأ مطبعي لا شكّ فيه تصحّفت «تسعين» إلى «سبعين».

(٢) تاريخ بغداد ٢٩٠/٦.

(٣) المنتظم ٣٤٦/١٢.

٣ ـ ولأنّه الذي اقتصر عليه الخطيب البغدادي مؤرّخ بغداد العارف بأخبار أعلامها[١]، ولم يذكر سواه القاضي عياض وهو المتخصّص في أخبار المالكيّة[٢].

أمّا عن نشأة القاضي إسماعيل فلم تسعفنا المصادر بأخبار مفصّلة عن ذلك، والذي لا شكّ فيه أنّ القاضي نشأ في جوّ أسريّ علميّ حظي فيه بتربية صالحة وتنشئة علميّة، ممّا كان له الأثرُ في توجّهه نحو العلم منذ زمن مبكّر لذا قال الحافظ الذّهبيّ: «واعتنى بالعلم من الصِّغَر»[٣].

كيف لا وهو من سلالة علم توارث فيها الأبناءُ العلم عن الآباء، واشتهر بيتُهم بالعلم والفضل في كافّة الأقطار، ولا يخفى ما لذلك من أثر في تنشئة أفراد هذه الأسرة الكريمة على الاعتناء بالعلم والمعرفة والتّحلّي بالأخلاق الفاضلة والشّيم الكريمة.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) تاريخ بغداد ٦/٢٩٠.
(٢) ترتيب المدارك ٣/١٨١.
(٣) سير أعلام النّبلاء ١٣/٣٣٩.

المبحث الخامس
علمه ومذهبه



القاضي إسماعيل بن إسحاق أحد أئمّة العلم الذين رزقوا موسوعيّة في عدةّ فنون من قرآن وحديث وفقه ولغة وأدب ونحو ذلك من علوم، كما أنّه أحد أئمّة المالكيّة الذين نشروا في العراق مذهب مالك بشكل واسع، وشهد له بعضُ العلماء ببلوغه درجة الاجتهاد.

قال طلحة بن محمّد بن جعفر الشّاهد: «تقدّم في هذا العلم حتّى صار علماً فيه، ونشر من مذهب مالكٍ وفضله ما لم يكن بالعراق في وقتٍ من الأوقات، وصنّف في الاحتجاج لمذهب مالك والشّرح له ما صار لأهل هذا المذهب مثالاً يحتذونه، وطريقاً يسلكونه، وانضاف إلى ذلك علمُه بالقرآن فإنّه ألّف في القرآن كتباً تتجاوز كثيراً من الكتب المصنّفة فيه... وبلغ من العمر ما صار واحداً في عصره في علوّ الإسناد... فحمل النّاسُ عنه من الحديث الحسن ما لم يُحمل عن كبير أحدٍ، وكان النّاسُ يصيرون إليه فيقتبس منه كلُّ فريقٍ علماً لا يشاركه فيه الآخرون؛ فمن قوم يحملون الحديث، ومن قوم يحملون علم القرآن والقراءات والفقه، إلى غير ذلك ممّا يطول شرحُه»[1].

وقال محمّد بن خلف بن حيّان المعروف بوكيع: «كان عفيفاً صليباً

---

(١) تاريخ بغداد ٦/٢٨٥ ـ ٢٨٦.

فهِماً من أهل العلم والحديث، من الفقهاء على مذهب مالك بن أنس، يعتلّ ويحتجّ، وعمل كتباً وحملها النّاسُ»[1].

وقال محمّد بن إسحاق النّديم: «بسط فقه مالك ونشره واحتجّ له وصنّف فيه الكتب، ودعا إليه النّاس ورغّبهم فيه، وكان فاضلاً فقيهاً نبيلاً، وكان إليه القضاء»[2].

وقال ابن أبي زيد القيرواني: «القاضي إسماعيل شيخ المالكيّة، وإمام تامّ الإمامة يقتدى به»[3].

وقال الخطيب البغدادي: «كان إسماعيل فاضلاً عالماً متقناً فقيهاً على مذهب مالك بن أنس، شرح مذهبه ولخّصه واحتجّ له، وصنّف كتباً عدّة في علوم القرآن»[4].

وقال الباجي ـ وذكر من بلغ درجة الاجتهاد ورجع إليه العلوم فقال ـ: «ولم تحصل هذه الدّرجة بعد مالك إلاَّ لإسماعيل القاضي»[5].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) أخبار القضاة ٣/٢٨٠.
(٢) الفهرست ٢٨٢.
(٣) ترتيب المدارك ٤/٢٨١.
(٤) تاريخ بغداد ٦/٨٤.
(٥) ترتيب المدارك ٤/٢٨٢.

المبحث السّادس
شيوخه



حظي القاضي إسماعيل بن إسحاق بالتّتلمذ والرّواية عن عدد كبير من شيوخ العلم فإنّه طلب العلمَ في البصرة وقد كانت يومها من معاقل العلم والثّقافة، ثمّ انتقل إلى بغداد عاصمة الخلافة وملتقى الأئمّة وطلبة العلم، وهي في أزهى عصورها وقمّة رقيّها[1]، وفيها «الأحوال الجميلة، والحذق في كلّ صنعة، والأمن من ظهور البدع، والاغتباط بكثرة العلماء والمتعلّمين، والفقهاء والمتفقّهين، ورؤساء المتكلّمين، وسادة الحسّاب والنّحويّين، ومجيدي الشّعراء، ورواة الأخبار والأنساب وفنون الآداب»[2].

ولا يمكن للباحث أن يستوعب شيوخ القاضي إسماعيل نظراً لفقدان أغلب كتبه التي حدّث فيها ـ ولا شكّ ـ عنهم، خاصّة مؤلّفاته ذات الصّبغة الحديثيّة. وليس أمام الباحث إلاّ ثلاثة كتب من آثار القاضي إسماعيل هي: جزء أيّوب، وفضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ، وقطعة من أحكام القرآن، وهي تساعد على استجلاء أسماء شيوخه، إضافة إلى مصادر أخرى في مقدّمتها كتب التّراجم التي احتفظت ببعض أسماء من أخذ عنهم القاضي إسماعيل بن إسحاق. والجدير بالذِّكْر أنّ للقاضي إسماعيل مشيخة ذكرها الفاسيُّ[3] ويبدو

(١) التّركماني: مقدّمة فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٧ ـ ١٨.
(٢) تاريخ بغداد ٥١/١.
(٣) العقد الثّمين ٧١/٢.

أنّ القاضي جمع فيها أسماء شيوخه، ولو عُثر على هذه المشيخة لكانت كفيلة بإعطاء تصوّر كامل عن شيوخ القاضي إسماعيل لكنّها - مع الأسف - ممّا فقد من تراث هذا الإمام.

وهذه أسماء من تيسّرت معرفته من شيوخ القاضي إسماعيل بن إسحاق مرتّبةً على حروف المعجم:

١ - إبراهيم بن الحجّاج بن زيد السّامي النّاجي أبو إسحاق البصري[١]، الحافظ المحدّث ١٤٦هـ - ٢٣٣هـ[٢].

٢ - إبراهيم بن حمزة بن محمّد بن حمزة بن مصعب بن عبدالله بن الزّبير بن العوّام الأسديّ الزّبيريّ المدنيّ، أبو إسحاق المدنيّ[٣]، أحد الأئمّة الأثبات بالمدينة، توفّي سنة ٢٣٠هـ[٤].

ولعلّ شيخه هذا إبراهيم كانت له رحلةٌ إلى بغداد فيها رآه القاضي إسماعيل وروى عنه، أو كان اللّقاء في المدينة النّبويّة أثناء رحلة القاضي إسماعيل لأداء فريضة الحجّ.

٣ - إبراهيم بن عبدالله بن حاتم أبو إسحاق البغداديّ المعروف بالهرويّ[٥]، الحافظ الإمام شيخ الإسلام ت٢٤٤هـ[٦].

٤ - أحمد بن سهل: روى القاضي إسماعيل القراءة عنه، عن أبي عبيد القاسم بن سلّام[٧]. ولعلّه الحافظ الإمام المتقن أحمد بن سهل بن

---

(١) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١١٩، جزء أيّوب ٢٩.
(٢) سير أعلام النّبلاء ٣٩/١١ - ٤٠ و١١٩، ١٤٠.
(٣) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٢٧.
(٤) سير أعلام النّبلاء ٦٠/١١ - ٦١. وفيه أنّ حمّاد بن إسحاق القاضي أخا إسماعيل روى عنه أيضاً.
(٥) أحكام القرآن ق ٣٠، وأخبار القضاة لوكيع ١٣٥/١.
(٦) سير أعلام النّبلاء ٤٧٨/١١ - ٤٧٩.
(٧) غاية النّهاية في طبقات القرّاء ١٦٢/١.

بحر أبو العبّاس النّيسابوريّ المتوفّى سنة ٢٨٢هـ، وقد سمع أحمد بن حنبل وطبقته[١].

٥ ـ أحمد بن أبي بكر القاسم بن الحارث بن زرارة بن مصعب بن عبدالرّحمٰن بن عوف القرشيّ الزّهريّ أبو مصعب المدنيّ[٢] ١٥٠هـ ـ ٢٤٢هـ، الإمام الثّقة الفقيه شيخ دار الهجرة وقاضيها[٣].

روى عنه القاضي إسماعيل «موطّأه»[٤] الشّهير الذي يعدّ آخر شيء روي عن مالك من «الموطّآت» وفيه زيادات كثيرة على سائر «الموطّآت»[٥].

ولا يخلو أن يكون أخذ إسماعيل عن شيخه أبي مصعب في المدينة أو بغداد كما سبق مع شيخه إبراهيم بن حمزة الزّبيري.

٦ ـ أحمد بن عبدالله بن يونس التّميميّ اليربوعيّ، الإمام الحجّة الحافظ أبو عبدالله الكوفيّ[٦] ينسب إلى جدّه تخفيفاً فيقال: أحمد بن يونس ١٣٢هـ ـ ٢٢٧هـ[٧].

كان أحمد بن يونس التّميميّ عارفاً بحديث بلده الكوفة[٨]، ويبدو أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق التقى به فيها وروى عنه.

٧ ـ أحمد بن عيسى بن حسّان المصريّ[٩]، الإمام المحدّث الصّدوق أبو عبدالله المعروف بابن التّستريّ ت٢٤٣هـ[١٠].

---

(١) سير أعلام النّبلاء ٥١٥/١٣.
(٢) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٨٨.
(٣) سير أعلام النّبلاء ٤٣٦/١١ ـ ٤٤٠.
(٤) موطّأ أبي مصعب طبع بتحقيق: د.بشّار عوّاد، في مؤسّسة الرسالة، عام ١٤٢١هـ.
(٥) سير أعلام النّبلاء ٤٣٨/١١.
(٦) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٦٠، وأحكام القرآن ق ٣.
(٧) سير أعلام النّبلاء ٤٥٧/١٠ ـ ٤٥٩.
(٨) نفسه ٤٥٧/١٠.
(٩) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٣٢.
(١٠) سير أعلام النّبلاء ٧٠/١٢ ـ ٧١.

دخل ابن التّستريّ بغداد[١] ويبدو أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق فيها التقى به وروى عنه.

٨ ـ أحمد بن محمّد بن عيسى بن الأزهر أبو العبّاس البِرْتيّ الحنفيّ العابد، القاضي العلّامة الحافظ الثّقة، ولد سنة نيّف وتسعين ومائة وتوفّي سنة ٢٨٠هـ[٢].

قال أحمد بن كامل: «كان إسماعيل القاضي يقدّم البِرْتِيَّ على كافّة أقرانه في القضاء والرّواية والعدالة»[٣].

٩ ـ أحمد بن المُعَذَّل بن غَيْلان بن حكم أبو العبّاس العبديّ البصريّ، المالكيّ الأصوليّ، شيخ المالكيّة، وكان من بحور العلم، وصاحب تصانيف وفصاحة وبيان[٤].

أخذ عنه القاضي إسماعيل الفقه[٥]، وكان يقول: «أفخر على النّاس برجلين بالبصرة: ابن المعذّل يعلّمني الفقه، وابن المدينيّ يعلّمني الحديث»[٦].

١٠ ـ أحمد بن منصور بن سيّار بن مُعارك أبو بكر الرّماديّ البغداديّ، الإمام الحافظ الضّابط ١٧٢ ـ ٢٦٥هـ[٧].

حدّث عنه القاضي إسماعيل بن إسحاق[٨].

---

(١) ترجمه الخطيب في تاريخ بغداد ٤/٢٧٢ ـ ٢٧٥ وهو يترجم للواردين عليها من غير أهلها.
(٢) تاريخ بغداد ٥/٦١/٦ ـ ٦٣، وسير أعلام النّبلاء ١٣/٤٠٧ ـ ٤٠٩.
(٣) سير أعلام النّبلاء ١٣/٤٠٩.
(٤) نفسه ١١/٥١٩ ـ ٥٢١، وقال: «لم أر له وفاةً».
(٥) ترتيب المدارك ١/٥٥٠، وسير أعلام النّبلاء ١٣/٣٣٩.
(٦) ترتيب المدارك ٣/١٦٨.
(٧) تاريخ بغداد ٥/١٥١ ـ ١٥٣، وسير أعلام النّبلاء ١٢/٣٨٩ ـ ٣٩١.
(٨) سير أعلام النّبلاء ١٢/٣٨٩.

١١ ـ إسحاق بن إسماعيل بن حمّاد بن زيد أبو يعقوب الأزديّ والد القاضي إسماعيل ١٧٦ ـ ٢٣٠هـ(١).

روى القاضي إسماعيل قراءة ابن كثير، عن أبيه، عن شبل بن عبّاد أبي داود المكّي المقرىء(٢)، عن ابن كثير(٣).

١٢ ـ إسحاق بن محمّد بن إسماعيل بن عبدالله بن أبي فروة الفروي المدني(٤) الأموي مولاهم ت٢٢٦هـ(٥).

١٣ ـ إسماعيل بن أبي أويس عبدالله بن عبدالله بن أويس بن مالك بن أبي عامر ١٣٩هـ ـ ٢٢٦هـ(٦)، الإمام الحافظ الصّدوق أبو عبدالله الأصبحيّ المدنيّ وهو ابنُ أخت الإمام مالك بن أنس(٧).

١٤ ـ حجّاج بن منهال أبو محمّد البصريّ الأنماطيّ ت٢١٦هـ(٨)، الحافظ الإمام القدوة العابد الحجّة(٩).

وهو من البصرة موطن القاضي إسماعيل بن إسحاق وفيها التقى به وروى عنه.

١٥ ـ حفص بن عمر بن الحارث بن سَخْبَرَة(١٠) ت٢٢٥هـ، الإمام المجوّد الحافظ أبو عمر الأزديّ البصريّ النَّمِريّ المشهور بالحوضيّ(١١).

---

(١) ترتيب المدارك ١٦٨/٣.
(٢) مترجم عند الذّهبي في معرفة القرّاء الكبار ١٢٩/١ ـ ١٣٠.
(٣) غاية النّهاية ١٦٢/١.
(٤) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ٩٧.
(٥) تهذيب التّهذيب ٢٤٨/١ لابن حجر، وقال عنه في التّقريب: «صدوق كفّ فساء حفظُه»، وانظر: ميزان الاعتدال ١٩٩/١ للذّهبيّ.
(٦) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ٩٢، وأحكام القرآن ق ٢٢.
(٧) سير أعلام النّبلاء ٣٩١/١٠ ـ ٣٩٢.
(٨) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٢٥، جزء أيّوب ٣٣، وأحكام القرآن ق ١٥.
(٩) سير أعلام النّبلاء ٣٥٢/١٠ ـ ٣٥٤.
(١٠) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٥٤، وأحكام القرآن ق ١٣.
(١١) سير أعلام النّبلاء ٣٥٤/١٠ ـ ٣٥٦.

وهو من البصرة أيضاً موطن القاضي إسماعيل.

١٦ ـ سعيد بن سلام أبو الحسن العطّار البصري[(١)].

كذّبه غير واحد من الأئمّة[(٢)].

١٧ ـ سَلْم بن سليمان الضّبّي البصريّ[(٣)].

قال العقيلي: لا يقيم الحديث[(٤)].

١٨ ـ سلمة بن حيّان أبو سعيدٍ العتكيّ البصريّ[(٥)].

ذكره ابن حبّان في كتابه: «الثّقات»[(٦)].

١٩ ـ سليمان بن حرب بن بَجيل أبو أيّوب الأزديّ البصريّ ١٤٠هـ ـ ٢٢٤هـ[(٧)]، الإمام الثّقة الحافظ قاضي مكّة[(٨)].

٢٠ ـ عاصم بن عليّ بن عاصم بن صهيب[(٩)]، الحافظ الصّدوق أبو الحسين الواسطيّ ت٢٢١هـ[(١٠)].

٢١ ـ عبدالجبّار بن سعيد بن نوفل بن مساحق أبو معاوية المُساحقيّ القُرشيّ المدنيّ ت٢٢٦هـ[(١١)].

---

(١) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٠٨.
(٢) انظر: تاريخ بغداد ٨٠/٩، وميزان الاعتدال ١٤١/٢.
(٣) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٢٧.
(٤) ميزان الاعتدال ١٨٥/٢، ولسان الميزان ٦٤/٣.
(٥) أخبار القضاة لوكيع ٣٢٧/١، ٣٤٩.
(٦) الثّقات ٢٨٧/٨.
(٧) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ٩٥، وجزء أيّوب ٥٤، وأحكام القرآن ق ١.
(٨) سير أعلام النّبلاء ٣٣٠/١٠ ـ ٣٣٤.
(٩) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٠٠، وجزء أيّوب ٧٢.
(١٠) تاريخ بغداد ٢٤٧/١٢، وسير أعلام النّبلاء ٢٦٢/٩ ـ ٢٦٥.
(١١) حدّث عنه القاضي إسماعيل كما في أخبار القضاة لوكيع ٢٥٦/١، والمتّفق للخطيب فيما ذكر ابنُ حجر في لسان الميزان ٣٨٨/٣، وقد راجعتُ «المتّفق» للخطيب فلم أر فيه عبدالجبّار هذا!

قال العقيلي: «في حديثه مناكير وما لا يتابع عليه»[(١)].

٢٢ ـ عبدالرّحمٰن بن واقد العطّار البصريّ[(٢)].

قال عنه أبو حاتم: شيخٌ[(٣)].

٢٣ ـ عبدالله بن رجاء أبو عمر الغُدانيّ البصريّ[(٤)]، الإمام المحدّث الصّادق، توفّي سنة ٢١٩هـ[(٥)].

٢٤ ـ عبدالله بن عبدالوهّاب أبو محمّد الحَجَبيُّ البصريّ ت٢٨٢هـ[(٦)].

وثّقه ابن معين وأبو داود وأبو حاتم[(٧)].

٢٥ ـ عبدالله بن محمّد بن أبي شيبة أبو بكر العبسيّ الكوفيّ[(٨)]، الإمام العلم سيّد الحفّاظ الثّقات وصاحب المصنّفات الكبار كالمصنّف والمسند ت٢٣٥هـ[(٩)].

٢٦ ـ عبدالله بن مسلمة بن قعنب أبو عبدالرّحمٰن الحارثي القعنبي المدنيّ[(١٠)]، نزيل البصرة ثمّ مكّة الإمام الثّبت القدوة ت٢٢١هـ[(١١)].

وقد ذكر القاضي إسماعيل أنّ القعنبيَّ كان من المجتهدين في العبادة،

---

(١) الضّعفاء الكبير ٨٦/٣، وانظر: طبقات ابن سعد ٤٤٠/٥، والجرح والتّعديل ٣٢/٦، والميزان ٢٣٩/٤.
(٢) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٠٧.
(٣) الجرح والتّعديل ١٤٠٦/٥، وتهذيب التّهذيب ٢٩٣/٦.
(٤) ذكره في شيوخ القاضي إسماعيل عياضٌ في ترتيب المدارك ١٦٨/٣، والذّهبي في السّير ٣٣٩/١٣.
(٥) سير أعلام النّبلاء ٣٧٦/١٠ ـ ٣٧٩.
(٦) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٧٤، وأحكام القرآن ق ٢٣.
(٧) تهذيب الكمال ٢٤٦/١٥ ـ ٢٤٨.
(٨) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٧٥، وأحكام القرآن ق ١٥.
(٩) تاريخ بغداد ٦٦/١٠ ـ ٧١، وسير أعلام النّبلاء ١٢٢/١١ ـ ١٢٧.
(١٠) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ٩٨، وأحكام القرآن ق ١٠.
(١١) سير أعلام النّبلاء ٢٥٧/١٠ ـ ٢٦٤.

وكان لا يرضى قراءةَ حبيب بن أبي حبيب[١] كاتب مالك، فما زال حتّى قرأ لنفسه كتاب الموطّأ على الإمام مالك[٢].

٢٧ ـ عبدالواحد بن غِياثٍ أبو بحر المربديّ البصريّ الصّيرفيّ[٣] ت٢٣٨هـ، وفي قول سنة ٢٤٠هـ[٤].

٢٨ ـ علي بن عبدالله بن جعفر بن نجيح بن بكر بن سعد السّعديّ ـ مولاهم ـ أبو الحسن البصريّ المعروف بابن المدينيّ[٥]، الشّيخ الإمام الحجّة أمير المؤمنين في الحديث ١٦١هـ ـ ٢٣٤هـ[٦].

أخذ عنه القاضي إسماعيل بن إسحاق صناعة الحديث[٧]، فقد كان يقول: «أفخر على النّاس برجلين بالبصرة: ابن المعذّل يعلّمني الفقه، وابن المدينيّ يعلّمني الحديث»[٨].

ومن مرويّاته عنه كتاب «العلل» في أربعة عشر جزءاً[٩]، وهو مجموعة من الأسئلة وجّهها القاضي إسماعيل لشيخه ابن المديني في العلل والرّجال والتّواريخ والوفيات كما يظهر ذلك جليًّا من خلال بعض النّقول المتبقيّة في بعض المصادر[١٠].

٢٩ ـ عمرو بن مرزوق أبو عثمان الباهليّ مولاهم البصريّ[١١]، الشّيخ

---

(١) انظر: عنه ميزان الاعتدال ٤٥٢/١.
(٢) سير أعلام النّبلاء ٢٦٢/١٠.
(٣) أحكام القرآن ق ١٠.
(٤) تهذيب التّهذيب ٤٣٨/٦ ـ ٤٣٩.
(٥) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٠٥، وجزء أيّوب ٧٠، وأحكام القرآن ق ٨.
(٦) سير أعلام النّبلاء ٤١/١١ ـ ٦٠.
(٧) سير أعلام النّبلاء ٣٣٩/١٣.
(٨) ترتيب المدارك ١٦٨/٣.
(٩) سير أعلام النّبلاء ٦٠/١١، والمنهج الأحمد ١٨٣/١، والدّرّ المنضّد للعليمي ٩٠/١.
(١٠) كالاستغناء لابن عبدالبرّ ٣٨٧/١، ٤٣٥، ٦٠٧، ٦٥٢، ٧٤٦/٢، ٨٥٤، ٩٤٠، ٩٨٠، ٩٩٧، وسير أعلام النّبلاء ١٧١/٣، وإكمال تهذيب الكمال لمغلطاي ٣٢٣/٢، ١٢٨/٤، ٣٥٠/١٠.
(١١) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٩٨.

الإمام مسند البصرة ولد سنة بضع وثلاثين ومائة وتوفّي سنة ٢٢٤هـ[١].

٣٠ ـ عيسى بن مينا مولى بني زريق مقرىء المدينة وتلميذ نافع، الإمام المجوّد النّحويّ أبو موسى الملقّب بقالون[٢] القارىء المشهور، توفّي سنة ٢٢٠هـ[٣].

والقاضي إسماعيل بن إسحاق يروي القراءة عن شيخه قالون عن نافع[٤]، وله عنه نسخةٌ[٥].

٣١ ـ محمّد بن أبان بن وزير أبو بكر البلخي المستملي لوكيع بن الجرّاح ويعرف بحمدويه المتوفّى سنة ٢٤٥هـ[٦]، الحافظ الإمام الثّقة.

روى عنه القاضي إسماعيل الحديثَ[٧].

٣٢ ـ محمّد بن إسحاق بن محمّد بن عبدالرّحمٰن المُسَيّبيّ أبو عبدالله المدني نزيل بغداد، أحد القرّاء العلماء العاملين، توفّي سنة ٢٣٦هـ[٨].

روى القراءةَ عنه القاضي إسماعيل بن إسحاق[٩]، وحدّث عنه في كتابه «فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ»[١٠].

وأغرب التّركماني[١١] إذ ذهب إلى أنّ المراد بشيخ القاضي إسماعيل محمّد بن إسحاق هو محمّد بن إسحاق بن يسار بن خيار، العلاّمة الحافظ

(١) سير أعلام النّبلاء ١٠/٤١٧ ـ ٤٢٠.
(٢) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٠٥.
(٣) سير أعلام النّبلاء ١٠/٣٢٦ ـ ٣٢٧.
(٤) فهرسة ابن خير ٣٦.
(٥) غاية النّهاية في طبقات القرّاء ١/١٦٢.
(٦) مترجم في تاريخ بغداد ٢/٧٨ ـ ٨١، وسير أعلام النّبلاء ١١/١١٥ ـ ١١٧.
(٧) سير أعلام النّبلاء ١١/١١٥.
(٨) معرفة القرّاء الكبار ١/٢١٦ ـ ٢١٧، وتهذيب التّهذيب ٩/٣٧ ـ ٣٨.
(٩) غاية النّهاية ٢/٩٨.
(١٠) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٣.
(١١) مقدّمة تحقيقه فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ للقاضي إسماعيل ٣٢.

الأخباريّ القرشيّ المطّلبيّ مولاهم المدنيّ صاحب «السّيرة النّبويّة»، وهذا وهم كبير لأنّ محمّد بن إسحاق صاحب السّيرة ولد عام ٨٠هـ، وتوفّي عام ١٥٠هـ[١]، أي: أنّ وفاته كانت قبل ولادة القاضي إسماعيل بن إسحاق بخمسين عاماً فكيف يروي عنه؟

٣٣ ـ محمّد بن أبي بكر بن عليّ بن عطاء بن مُقَدَّم أبو عبدالله الثّقفيّ المُقَدَّميّ البصريّ[٢]، لإمام المحدّث الحافظ الثّقة ت٢٣٤هـ[٣].

٣٤ ـ محمّد بن بشّار بن عثمان بن داود بن كيسان أبو بكر العبديّ البصريّ بُنْدار ١٦٧هـ ـ ٢٥٢هـ[٤]، الإمام الحافظ راوية الإسلام، لقّب ببُنْدار، لأنّه كان بُنْدارَ الحديث في عصره والبُنْدارُ الحافظ[٥].

٣٥ ـ محمّد بن عبدالله بن المثنّى بن عبدالله أبو عبدالله الأنصاريّ الخزرجيّ ثمّ النَّجَّارِيُّ البصريُّ[٦]، لإمام العلاّمة المحدِّث الثّقة قاضي البصرة موطن القاضي إسماعيل بن إسحاق ١١٨هـ ـ ٢١٥هـ[٧].

٣٦ ـ محمّد بن عبدالله بن نمير أبو عبدالرّحمٰن الهمدانيّ الكوفي، ولد سنة نيّف وستّين ومائة وتوفّي سنة ٢٣٤هـ[٨]، الحافظ الحجّة شيخ الإسلام من أقران الإمام أحمد وعليّ بن المدينيّ[٩].

٣٧ ـ محمّد بن عبيدالله بن محمّد بن زيد بن أبي زيد الأمويّ أبو ثابت المدنيّ[١٠].

---

(١) سير أعلام النّبلاء ٣٣/٧ ـ ٥٥.
(٢) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١١١، وأحكام القرآن ق ١٩.
(٣) سير أعلام النّبلاء ٦٦٠/١٠ ـ ٦٦١.
(٤) أحكام القرآن ق ١٧.
(٥) سير أعلام النّبلاء ١٤٤/١٢ ـ ١٤٩.
(٦) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٨٩.
(٧) سير أعلام النّبلاء ٥٣٢/٩ ـ ٥٣٨.
(٨) أحكام القرآن ق ٩.
(٩) سير أعلام النّبلاء ٤٥٥/١١ ـ ٤٥٨.
(١٠) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٠٤، وأحكام القرآن ق ١٨.

قال الدّارقطنيّ: ثقة حافظ[(١)].

٣٨ ـ محمّد بن عبيد بن حِساب الغُبَرِيُّ البصريّ[(٢)].

وثّقه غير واحدٍ من الأئمّة توفّي عام ٢٣٨هـ[(٣)].

٣٩ ـ محمّد بن الفضل أبو النّعمان السّدوسيّ البصريّ المعروف بعارم[(٤)]، الحافظ الثّبت الإمام، ولد سنة نيّف وأربعين ومائة، وتوفّي سنة ٢٢٤هـ[(٥)].

٤٠ ـ محمّد بن كثير أبو عبدالله العَبْدِيّ البصريّ[(٦)] الحافظ الثّقة ت٢٢٣هـ[(٧)].

٤١ ـ محمود بن خِداشٍ أبو محمّدٍ الطّالقانيّ ثمّ البغداديّ[(٨)]، الإمام الحافظ الثّقة ١٦٠ ـ ٢٥٠هـ[(٩)].

٤٢ ـ مُسَدَّد بن مُسَرْهَد بن مُسَرْبَل أبو الحسن الأسديّ البصريّ[(١٠)]، الإمام الحافظ الحجّة الثّقة أحد أعلام الحديث، ولد في حدود سنة ١٥٠هـ، وتوفّي سنة ٢٢٨هـ[(١١)].

٤٣ ـ مسلم بن إبراهيم أبو عمرو الأزديّ الفراهيديّ مولاهم البصريّ

---

(١) تهذيب التّهذيب ٣٢٤/٩ ـ ٣٢٥.
(٢) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٩٧، وجزء أيّوب ٤٤، وأحكام القرآن ق ١٩.
(٣) تهذيب التّهذيب ٣٢٩/٩ ـ ٣٣٠.
(٤) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٣٥، وجزء أيّوب ٢٧.
(٥) سير أعلام النّبلاء ٢٦٥/١٠ ـ ٢٧٠.
(٦) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٥١، وأحكام القرآن ق ٩.
(٧) سير أعلام النّبلاء ٣٨٣/١٠ ـ ٣٨٤.
(٨) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٦٦، وجزء أيّوب ٦٠، وأحكام القرآن ق ١٩.
(٩) تاريخ بغداد ٩٠/١٣ ـ ٩٢، وسير أعلام النّبلاء ١٧٩/١٢ ـ ١٨٠.
(١٠) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٠٦، وجزء أيّوب ٥٨، وأحكام القرآن ق ٣.
(١١) سير أعلام النّبلاء ٥١٩/١٠. وفيه أنّ القاضي إسماعيل وأخاه حمّاداً وابنَ عمّه يوسف القاضي اشتركوا في الرّواية عن شيخهم مسدّد.

القصّاب[١]، الإمام الحافظ الثّقة مسند البصرة، ولد في حدود سنة ١٣٠هـ، وتوفّي سنة ٢٢٢هـ[٢].

٤٤ ـ معاذ بن أسد أبو عبدالله الغنويّ المروزيّ كاتب ابن المبارك نزل البصرة[٣].

وثّقه غير واحد من الأئمّة، مات سنة بضع وعشرين ومائتين[٤].

٤٥ ـ نصر بن علي بن نصر أبو عمرو الأزديّ الجهضميّ البصريّ[٥]، الحافظ العلّامة الثّقة، ولد سنة نيّف وستّين ومائة، وتوفّي سنة ٢٥٠هـ[٦].

وقد روى القاضي إسماعيل بن إسحاق قراءة أبي عمرو بن العلاء[٧] من طريق شيخه نصر بن عليّ الجهضميّ، عن أبيه، عن أبي عمرو[٨].

٤٦ ـ هدبة بن خالد بن أسود أبو خالد القيسيّ الثَّوْبانيّ البصريّ[٩]، الحافظ الصّادق مسند وقته، ولد بعد ١٤٠هـ، بقليل، وتوفّي سنة ٢٣٥هـ[١٠].

٤٧ ـ هشام بن عبدالملك أبو الوليد الطّيالسيّ[١١]، الإمام الحافظ النّاقد شيخ الإسلام ١٣٣ ـ ٢٢٧هـ[١٢].

---

(١) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٢٧، وأحكام القرآن ق ١٥.
(٢) سير أعلام النّبلاء ٣١٤/١٠ ـ ٣١٨.
(٣) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٩٥.
(٤) تهذيب التّهذيب ١٨٥/١٠ ـ ١٨٦.
(٥) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٧٢، وأحكام القرآن ق ٢.
(٦) تاريخ بغداد ٢٨٧/١٣ ـ ٢٨٩، وسير أعلام النّبلاء ١٣٣/١٢ ـ ١٣٦.
(٧) شيخ القرّاء، توفّي سنة ١٥٧ هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٤٠٧/٦ ـ ٤١٠.
(٨) غاية النّهاية ١٦٢/١.
(٩) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٨٥، وجزء أيّوب ٨٠، وأحكام القرآن ق ١٥.
(١٠) وقيل غير ذلك في وفاته، انظر: سير أعلام النّبلاء ٩٧/١١ ـ ١٠٠.
(١١) ذكره في شيوخ القاضي إسماعيل عياضٌ في ترتيب المدارك ١٦٨/٣.
(١٢) سير أعلام النّبلاء ٣٤١/١٠ ـ ٣٤٧.

٤٨ - يحيى بن خلف أبو سلمة الباهليّ البصريّ المعروف بالجُوباريّ ت٢٤٢هـ[١].

ذكره ابن حبّان في كتابه «الثّقات»[٢].

٤٩ - يحيى بن عبدالحميد بن عبدالرّحمٰن أبو زكريًّا الكوفيّ الحِمّانيّ[٣]، الحافظ الإمام الكبير[٤]، توفّي سنة ٢٢٨هـ[٥].

٥٠ - يعقوب بن حُمَيد بن كاسب أبو الفضل المدنيّ نزيل مكّة[٦]، الحافظ المحدّث الكبير، توفّي سنة ٢٤١هـ[٧].

فهذا ما تيسّرت معرفته من أسماء شيوخ القاضي إسماعيل بن إسحاق، وهم أعلامٌ ثقاتٌ[٨] تنوّعت اختصاصاتهم، فمنهم المقرىء والحافظ والمحدّث والفقيه والأصوليّ والزّاهد والقاضي وغيرهم، ولا شكّ أنّ تنوّع هذه المعارف كان له أثرٌ كبير في موسوعيّة القاضي حفظاً وتصنيفاً، ومن ثمّ تبوّأ مكانة رفيعة بين أقرانه، وحظي بتقدير أهل العلم لعلومه ومعارفه.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) أحكام القرآن ق ١.
(٢) الثّقات ٢٦٨/٩، وانظر: تهذيب التّهذيب ٢٠٤/١١.
(٣) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ١٠٢، وجزء أيّوب ٦٠، وأحكام القرآن ق ٤.
(٤) غير أنّهم اتّهموه بسرقة الحديث كما في تقريب التّهذيب وغيره.
(٥) تاريخ بغداد ١٦٧/١٤ - ١٧٧، وسير أعلام النّبلاء ٥٢٦/١٣ - ٥٤٠.
(٦) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ٩٩.
(٧) سير أعلام النّبلاء ١٥٨/١١ - ١٦١.
(٨) أمّا المتكلّم فيهم جرحاً من شيوخ القاضي فهم قليلٌ جدًّا.

المبحث التابع
تلاميذه



ذاع صيتُ القاضي إسماعيل بن إسحاق في بغداد وضواحيها، واشتهر علمُه وفضله بين أهل عصره، فقصده عدد كبير من طلّاب العلم ينهلون من معارفه، ويستفيدون من مجالسه، وساعدت موسوعيتُه العلميّة في استقطاب شداة العلم على اختلاف تخصّصاتهم للأخذ عنه والاستفادة من معارفه، وقد أشار إلى هذا كلّه طلحة بن محمّد بن جعفر الشّاهد حيث قال:

«حمل النّاسُ عنه من الحديث الحسن ما لم يُحمل عن كبير أحدٍ، وكان النّاسُ يصيرون إليه فيقتبس منه كلُّ فريقٍ علماً لا يشاركه فيه الآخرون؛ فمن قوم يحملون الحديث، ومن قوم يحملون علم القرآن والقراءات والفقه، إلى غير ذلك ممّا يطول شرحُه»[1].

إنّ حصر أسماء تلاميذه أمر متعذّرٌ لأمور يمكن إجمالها فيما يلي:

أوّلاً: فقدان كثير من تراث تلاميذه الذي وردت فيه روايتهم عنه.

ثانياً: كثرة الأعلام الواردين إلى بغداد عاصمة الخلافة.

ثالثاً: تنوّع معارف القاضي إسماعيل بحيث كان يحضر مجالسه القرّاء والمحدّثون والفقهاء والقضاة وغيرهم ممّن سعى إلى تنمية معارفه في فنّه الذي تخصّص فيه.

---

(١) تاريخ بغداد ٦/٢٨٥ ـ ٢٨٦.

رابعاً: عدم استقصاء كتب التّراجم لهؤلاء الأعلام الذين تتلمذوا على يدي القاضي إسماعيل، أو سمعوا منه، أو قيّدوا عنه فوائد في مجالس التّحديث.

وقد أشار إلى كثرة تلاميذه القاضي عياض فقال ـ بعد أن عدّد جماعةً منهم ـ:

«وخلقٌ عظيمٌ، وبه تفقّه أهل العراق من المالكيّة»[1]؛ لهذا كلّه سوف ألتمس أسماء تلاميذه والرّواة عنه من خلال ما احتفظت لنا به بعضُ كتب التّراجم، مرتّباً إيّاهم على حروف المعجم:

١ ـ إبراهيم بن حمّاد بن إسحاق بن إسماعيل بن حمّاد بن زيد أبو إسحاق الأزديّ البصريّ الإمام الثَّبْت العابد شيخ الإسلام ولد أخي القاضي إسماعيل بن إسحاق، توفّي سنة ٣٢٣هـ[2].

روى عن عمّه القاضي إسماعيل بن إسحاق[3]، وحدّث عنه بكتابين من تآليفه:

أ ـ كتاب الأموال[4].

ب ـ كتاب أحكام القرآن[5].

٢ ـ إبراهيم بن سفيان أبو بكر الطِّهْرانيّ كثير الحديث.

روى عن العراقيّين والأصبهانيّين وروى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[6].

---

(١) ترتيب المدارك ١٦٩/٣.
(٢) سير أعلام النّبلاء ٣٥/١٥ ـ ٣٦.
(٣) ترتيب المدارك ١٦٩/٣.
(٤) فهرس ابن خير ٢٤٧ ـ ٢٤٨.
(٥) فهرس ابن خير ٥٢.
(٦) ذكر أخبار أصبهان ١٩٣/١ ـ ١٩٤.

٣ ـ إبراهيم بن محمّد بن عرفة بن سليمان أبو عبدالله العتكيّ الأزديّ الواسطيّ المشهور بنفطويه ٢٤٤ ـ ٣٢٣هـ(١).

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق(٢).

٤ ـ أحمد بن إسحاق بن أيّوب بن يزيد بن عبدالرّحمٰن بن نوح أبو بكر النّيسابوريّ الشّافعيّ المعروف بالصِّبْغيّ الإمام العلّامة المفتي المحدّث ٢٥٨ ـ ٣٤٢هـ(٣).

سمع ببغداد من القاضي إسماعيل بن إسحاق(٤).

٥ ـ أحمد بن حاتم السّورجي:

روى عن القاضي إسماعيل قائلاً: «حدثنا إسماعيل بن إسحاق القاضي»(٥).

٦ ـ أحمد بن سلمان بن الحسن بن إسرائيل أبو بكر البغداديّ الحنبليّ النّجاد، الإمام المحدّث الحافظ الفقيه المفتي شيخ العراق ٢٥٣ ـ ٣٤٨هـ(٦).

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق(٧).

٧ ـ أحمد بن شعيب بن عليّ بن سنان بن بحر أبو عبدالرّحمٰن الخراسانيّ النّسائيّ صاحب «السّنن»، الإمام الحافظ الثّبت ناقد الحديث ٢١٥ ـ ٣٠٣هـ(٨).

---

(١) تاريخ بغداد ١٥٩/٦ ـ ١٦٢، وسير أعلام النّبلاء ٧٥/١٥ ـ ٧٧.
(٢) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، وترتيب المدارك ١٦٨/٣.
(٣) سير أعلام النّبلاء ٤٨٣/١٥ ـ ٤٨٩.
(٤) طبقات الشّافعيّة الكبرى لابن السّبكيّ ٩/٣.
(٥) مراتب النّحويّين لأبي الطّيّب اللّغويّ ٦١.
(٦) سير أعلام النّبلاء ٥٠٢/١٥ ـ ٥٠٥.
(٧) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، وترتيب المدارك ١٦٨/٣ ـ ١٦٩.
(٨) سير أعلام النّبلاء ١٢٥/١٤ ـ ١٣٥.

روى النّسائيُّ عن القاضي إسماعيل بن إسحاق مباشرةً[١]، وفي كتاب «الكنى» بواسطة عنه، قال الذّهبيُّ: «ومن جلالته - يعني إسماعيل - أنّ النّسائيَّ روى في كتاب الكنى عن رجل عنه فقال: ثنا إبراهيم بن موسى، ثنا إسماعيل بن إسحاق، ثنا عليّ بن المديني فذكر كنيته»[٢].

٨ - أحمد بن محمّد بن سعيد بن عبدالرّحمٰن بن إبراهيم بن زياد بن عبدالله بن عجلان أبو العبّاس الكوفيّ، الحافظ العلّامة أحد أعلام الحديث ونادرة الزّمان على ضعف فيه وهو المعروف بالحافظ ابن عُقْدَة ٢٤٩ - ٣٣٢هـ[٣].

دخل الحافظ أبو العبّاس ابنُ عقدة مدينة بغداد ثلاث دفعاتٍ سمع في الأولى من إسماعيل بن إسحاق القاضي[٤].

٩ - أحمد بن محمّد بن عبدالله بن زياد بن عبّاد أبو سهل القطّان البغداديّ، الإمام المحدِّث الثّقة ٢٥٩ - ٣٥٠هـ[٥].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٦]، وحدّث عنه بكتابه «أخلاق النّبيّ ﷺ»[٧].

١٠ - أحمد بن موسى بن العبّاس بن مجاهد أبو بكر البغداديّ، الإمام المقرىء المحدّث النّحويّ مصنّف كتاب «السّبعة» ٢٤٥ - ٣٢٤هـ[٨].

---

(١) ترتيب المدارك ١٦٩/٣.
(٢) تاريخ الإسلام - وفيات ٢٨٢ هـ، ص ١٢٣، وانظر: السّير ٣٤٠/١٣، وتذكرة الحفّاظ ٦٢٦/٢.
(٣) تاريخ بغداد ١٤/٥ - ٢٢، وسير أعلام النّبلاء ٣٤٠/١٥ - ٣٥٥.
(٤) سير أعلام النّبلاء ٣٤٩/١٥.
(٥) تاريخ بغداد ٤٥/٥ - ٤٦، وسير أعلام النّبلاء ٥٢١/١٥ - ٥٢٢.
(٦) سير أعلام النّبلاء ٥٢١/١٥.
(٧) ثبت العلائيّ ق ٤٩ أ - ٥٠ ب.
(٨) تاريخ بغداد ١٤٤/٥ - ١٤٨، وسير أعلام النّبلاء ٢٧٢/١٥ - ٢٧٣.

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[١]، وحدّث عنه بحروف القراءات[٢].

١١ ـ أحمد بن يوسف بن خلّاد بن منصور أبو بكر النَّصيبيّ ثمّ البغداديّ العطّار، الشّيخ الصّدوق المحدّث مسند العراق، توفّي سنة ٣٥٩هـ[٣].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق «حديث أيّوب بن أبي تميمة السّختياني» من تأليفه[٤].

١٢ ـ إسحاق بن إبراهيم بن عبّاد أبو يعقوب الصّنعانيّ الدَّبَرِيّ، الشّيخ العالم المسند الصّدوق راوي مصنّفات الإمام الحافظ عبدالرّزّاق الصّنعانيّ ١٩٥ ـ ٢٨٥هـ[٥].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق كتابه «النّوادر والأخبار»[٦].

١٣ ـ إسحاق بن إبراهيم بن محمّد بن يوسف أبو يعقوب البَحْرِيّ الجُرْجانيّ، الإمام الحافظ الثَّبْت محدّث جُرْجان في وقته، توفّي سنة ٣٣٧هـ[٧].

سمع من القاضي إسماعيل بن إسحاق[٨].

١٤ ـ إسماعيل بن محمّد بن إسماعيل بن صالح البغداديّ أبو عليّ الصّفّار المُلَحِيُّ، الإمام النّحويّ الأديب مسند العراق ٢٤٧ ـ ٣٤١هـ[٩].

---

(١) ترتيب المدارك ١٦٩/٣.
(٢) غاية النّهاية ١٤٠/١.
(٣) تاريخ بغداد ٢٢٠/٥ ـ ٢٢١، وسير أعلام النّبلاء ٦٩/١٦ ـ ٧٠.
(٤) المعجم المؤسّس ٨٩/٢.
(٥) سير أعلام النّبلاء ٤١٦/١٣ ـ ٤١٨.
(٦) التّحبير في المعجم الكبير ١٢/٢.
(٧) تاريخ جرجان ١٢٢، وسير أعلام النّبلاء ٤٧١/١٥.
(٨) إكمال ابن ماكولا ٥٢٦/١.
(٩) تاريخ بغداد ٣٠٢/٦ ـ ٣٠٤، وسير أعلام النّبلاء ٤٤٠/١٥ ـ ٤٤١.

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[(١)]، وحدّث عنه بكتابه المشهور «أحكام القرآن»[(٢)].

١٥ ـ إسماعيلُ بن يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن عيسى أبو القاسم البغدادي البزّاز المعروف بابن الجِراب، الشّيخ المحدِّث الأمين ٢٦٢ ـ ٣٤٥هـ[(٣)].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق أربعة كتب هي:

أ ـ كتاب فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ، وقد حدّث ابنُ الجِراب به في شهر ربيع الآخر من سنة ٣٣٩هـ، كما في سند الكتاب[(٤)].

ب ـ كتاب الشّفاعة[(٥)].

ج ـ كتاب مسند يحيى بن سعيد الأنصاريّ[(٦)].

د ـ كتاب مسند حديث أيّوب السّختياني «جزء أيّوب»[(٧)].

١٦ ـ بكر بن محمّد بن العلاء بن محمّد بن زياد بن الوليد أبو الفضل القشيريّ البصريّ المالكيّ ٢٦٤ ـ ٣٤٤هـ[(٨)].

قال ابن فرحون: «هو من كبار فقهاء المالكيّين روايةً للحديث، مذكورٌ في أصحاب إسماعيل، وقيل: إنّه لم يدرك إسماعيل ولا سمع منه، وقد حدّث بَكْرٌ عن إسماعيل في كتبه بالإجازة ولا يبعد سماعُه من إسماعيل[(٩)]

---

(١) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، وترتيب المدارك ١٦٨/٣.
(٢) تاريخ ابن الفرضي ٤٧/١، وفهرس ابن خير ٥٢.
(٣) تاريخ بغداد ٣٠٤/٦، وسير أعلام النّبلاء ٤٩٧/١٥ ـ ٤٩٨.
(٤) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ تحقيق: التّركماني ٩٢، وانظر: فهرس ابن خير ٣٠٤، وثبت العلائي ق٤٩، والمعجم المؤسّس ٣٠٦/٢ ـ ٣٠٧، ٣٧٤.
(٥) فهرس ابن خير ٣٠٣.
(٦) نفسه ١٤٨.
(٧) نفسه ١٤٨.
(٨) الدّيباج المذهب ٣١٣/١ ـ ٣١٥، وسير أعلام النّبلاء ٥٣٧/١٥ ـ ٥٣٨.
(٩) ذكره عياض فيمن روى عن إسماعيل وسمع منه وتفقّه عليه كما في ترتيب المدارك ١٦٩/٣.

إذ قد أدركه بالسّنّ كما تراه في وفاته وسنّه، وسمع من كبار أصحاب إسماعيل وغيرهم»[١].

ولبكر بن العلاء القشيريّ كتاب «الأحكام المختصر من كتاب إسماعيل بن إسحاق والزّيادة عليه» كتاب جليل نفيس[٢].

١٧ ـ الحسن بن محمّد بن أحمد بن كيسان أبو محمّد الحربيّ النّحويّ المعمّر الثّقة، توفّي سنة ٣٥٨هـ[٣].

سمع القاضي إسماعيل بن إسحاق[٤].

١٨ ـ الحسين بن إسماعيل بن محمّد بن إسماعيل بن سعيد بن أبان أبو عبدالله الضّبّيّ البغداديّ المَحامِليّ صاحب الأمالي المشهورة، القاضي الإمام العلّامة المحدّث الثّقة مسند الوقت ٢٣٥ ـ ٣٣٠هـ[٥].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٦].

١٩ ـ حمزة بن محمّد بن العبّاس أبو أحمد البغداديّ العَقَبِيُّ الدّهقان الشّيخ العالم الصّدوق، توفّي سنة ٣٤٧هـ[٧].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٨].

٢٠ ـ عبدالرّحمٰن بن محمّد بن حريث بن عبدالرّحمٰن بن حاشد أبو أحمد الأنصاريّ، توفّي سنة ٣١٦هـ.

كتب ببغداد عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٩].

---

(١) الدّيباج المذهب ٣١٣/١.
(٢) الدّيباج المذهب ٣١٤/١، وسير أعلام النّبلاء ٥٣٨/١٥.
(٣) سير أعلام النّبلاء ١٣٦/١٦.
(٤) نفسه ٣٥٦/٥، ١٣٦/١٦.
(٥) نفسه ٢٥٨/١٥ ـ ٢٦٣.
(٦) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦.
(٧) تاريخ بغداد ١٨٣/٨، وسير أعلام النّبلاء ٥١٦/١٥.
(٨) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، ترتيب المدارك ١٦٩/٣.
(٩) الإكمال لابن ماكولا ٣٥/٦.

٢١ ـ عبدالرّحمٰن بن محمّد أبو محمّد الزّهريّ.

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[١].

٢٢ ـ عبدالصّمد بن عليّ بن محمّد بن مُكرم أبو الحسين البغداديّ الطَّسْتيّ، المحدّث الثّقة المسند ٢٦٦ ـ ٣٤٦هـ[٢].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٣].

٢٣ ـ عبدالله بن أحمد بن ربيعة بن سليمان بن زَبْر أبو محمّد الرَّبَعيّ البغداديّ، الإمام العالم المحدّث الفقيه القاضي ٢٥٥ ـ ٣٢٩هـ[٤].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٥].

٢٤ ـ عبدالله بن الإمام أحمد بن محمّد بن حنبل بن هلال أبو عبدالرّحمٰن الشّيبانيّ المروزيّ البغداديّ الحافظ النّاقد محدّث بغداد ٢١٣ ـ ٢٩٠هـ[٦].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٧].

٢٥ ـ عبدالله بن أحمد بن يوسف بن يعقوب الفريابي.

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٨].

٢٦ ـ عبدالله بن إسماعيل بن إبراهيم بن الأمير عيسى بن أمير

---

(١) ترتيب المدارك ١٦٩/٣.
(٢) تاريخ بغداد ٤١/١١، وسير أعلام النّبلاء ٥٥٥/١٥ ـ ٥٥٦.
(٣) ترتيب المدارك ١٦٨/٣.
(٤) تاريخ بغداد ٣٨٦/٩ ـ ٣٨٧، وسير أعلام النّبلاء ٣١٥/١٥ ـ ٣١٦.
(٥) سير أعلام النّبلاء ٩٥/٢.
(٦) تاريخ بغداد ٣٧٥/٩ ـ ٣٧٦، وسير أعلام النّبلاء ٥١٦/١٣ ـ ٥٢٦.
(٧) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، وترتيب المدارك ١٦٨/٣.
(٨) ترتيب المدارك ١٦٩/٣.

المؤمنين أبي جعفر المنصور أبو جعفر الهاشميّ البغداديّ ويعرف بابن بُرَيْه، الشّيخ الإمام الشّريف المعمّر شيخ بني هاشم وخطيب جامع بغداد ٢٦٣ ـ ٣٥٠هـ(١).

حدّث عن القاضي إسماعيل بن إسحاق(٢).

٢٧ ـ عبدالله بن محمّد بن سفيان أبو الحسين الخزّاز النّحويّ، توفّي سنة ٣٢٥هـ.

له مصنّفاتٌ في علوم القرآن غزيرة الفوائد، وكان صاحب إسماعيل بن إسحاق القاضي وورّاقه(٣).

٢٨ ـ عبدالله بن محمّد بن عبدالعزيز بن المَرْزُبان بن سابور أبو القاسم البغويّ البغداديّ، الحافظ الإمام الحجّة المعمّر مسند العصر ٢١٤ ـ ٣١٧هـ(٤).

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق(٥).

٢٩ ـ عبدالله بن محمّد بن عبيد بن سفيان بن قيس أبو بكر القرشيّ البغداديّ المؤدِّب المعروف بابن أبي الدّنيا، المحدّث العالم الصّدوق وصاحب التّصانيف السّائرة(٦) ٢٠٨ ـ ٢٨١هـ.

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق في بعض كتبه، وتقدّمت وفاتُه عليه إذ توفي إسماعيل عام ٢٨٢هـ، وتوفّي ابنُ أبي الدّنيا قبله عام ٢٨١هـ(٧).

---

(١) تاريخ بغداد ٩/٤١٠ ـ ٤١١، وسير أعلام النّبلاء ١٥/٥٥١ ـ ٥٥٣.
(٢) إكمال ابن ماكولا ١/٢٣٢.
(٣) تاريخ بغداد ١٠/١٢٣، وإنباه الرّواة ٢/١٣١.
(٤) تاريخ بغداد ١٠/١١٠ ـ ١١٧، وسير أعلام النّبلاء ١٤/٤٤٠ ـ ٤٥٦.
(٥) تاريخ بغداد ٦/٢٨٤، وترتيب المدارك ٣/١٦٨.
(٦) قال الذّهبي: «تصانيفه كثيرة جدًّا فيها مخبّآتٌ وعجائب».
(٧) سير أعلام النّبلاء ١٣/٣٩٧ ـ ٤٠٤، وتذكرة الحفّاظ ٢/٦٧٧ ـ ٦٧٩.

٣٠ ـ عبيدالله بن أحمد بن عبدالله بن بكير أبو القاسم التّميميّ البغداديّ المقرىء ثقةٌ مأمون.

روى قراءة نافع سماعاً عن القاضي إسماعيل بن إسحاق عن قالون عن نافع[١].

٣١ ـ عبيدالله بن الحسن بن سعيد أبو عبدالله الرّازيّ المقرىء.

روى الحروف عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٢].

٣٢ ـ عثمان بن أحمد بن عبدالله بن يزيد أبو عمرو البغداديّ الدّقّاق المعروف بابن السَّمّاك، الشّيخ الإمام المحدّث المكثر الصّادق مسند العراق، توفّي سنة ٣٤٤هـ[٣].

روى الحديث عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٤]، وروى القراءةَ عنه سماعاً[٥].

٣٣ ـ قاسم بن أصبغ بن محمّد بن يوسف أبو محمّد القرطبيّ، الإمام الحافظ العلاّمة محدّث الأندلس ت٣٤٠هـ[٦].

سمع ببغداد القاضي إسماعيل بن إسحاق في رحلته المشرقيّة عام ٢٧٤هـ، وأكثر عنه جدًّا[٧].

---

(١) غاية النّهاية ٤٨٤/١.
(٢) نفسه ٤٨٦/١.
(٣) تاريخ بغداد ٣٠٢/١١/٦ ـ ٣٠٣، وسير أعلام النّبلاء ٤٤٤/١٥ ـ ٤٤٥.
(٤) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، وترتيب المدارك ١٦٨/٣.
(٥) غاية النّهاية ٥٠١/١.
(٦) تاريخ علماء الأندلس ٤٠٦/١ ـ ٤٠٨ لابن الفرضيّ، وسير أعلام النّبلاء ٤٧٢/١٥ ـ ٤٧٤.
(٧) ترتيب المدارك ١٦٩/٣، وتاريخ علماء الأندلس ٤٠٦/١، وسير أعلام النّبلاء ٤٧٣/١٥.

ولقاسم بن أصبغ كتاب أحكام القرآن على أبواب كتاب شيخه إسماعيل[١].

٣٤ ـ محمّد بن أحمد بن إبراهيم أبو عبدالله الكاتب يعرف بالحكيميّ، توفّي سنة ٣٣٦هـ[٢].

قال البرقاني: ثقة إلاّ أنّه يروي مناكير.

وقال الخطيب البغدادي: وقد اعتبرتُ أنا حديثَه فقلّما رأيتُ فيه منكراً.

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٣].

٣٥ ـ محمّد بن أحمد بن حمّاد بن سعيد بن مسلم أبو بشر الأنصاريّ الدّولابيّ[٤] الرّازيّ الورّاق، الإمام الحافظ البارع صاحب كتاب «الكنى» ٢٢٤ ـ ٣١٠هـ[٥].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٦].

٣٦ ـ محمّد بن أحمد بن خَنْبٍ أبو بكر البخاريّ ثمّ البغداديّ نزيل بخارى ومسندها الشّيخ العالم المحدّث الصّدوق المسند ٢٦٦ ـ ٣٥٠هـ[٧].

حدّث عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٨].

---

(١) معجم الأدباء ٢٣٧/١٦، ونفح الطّيب ١٦٩/٣.
(٢) تاريخ بغداد ٢٦٧/١ ـ ٢٦٩.
(٣) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، وترتيب المدارك ١٦٨/٣.
(٤) في ضبط دال «الدّولابيّ» وجهان: الفتح والضمّ، والفتح أصحّ كما في سير أعلام النّبلاء ٣١١/١٤.
(٥) سير أعلام النّبلاء ٣٠٩/١٤ ـ ٣١١.
(٦) ترتيب المدارك ١٦٩/٣.
(٧) تاريخ بغداد ٢٩٦/١، وسير أعلام النّبلاء ٥٢٣/١٥ ـ ٥٢٤.
(٨) إكمال ابن ماكولا ١٥٧/٢.

٣٧ ـ محمّد بن أحمد بن عبدالله بن بكير أبو بكر البغداديّ التّميميّ ت٣٠٥هـ[١].

تفقّه ابنُ بكير بالقاضي إسماعيل وروى عنه وهو من كبار أصحابه الفقهاء[٢].

٣٨ ـ محمّد بن أحمد بن محمّد ين الجهم أبو بكر البغداديّ، صحب القاضي إسماعيل وسمع منه وتفقّه معه، توفّي سنة ٣٢٩هـ، وقيل: ٣٣٣هـ[٣].

٣٩ ـ محمّد بن الحسن بن كوثر أبو بحر البَرْبَهاريّ ثمّ البغداديّ الشّيخ المعمّر المسند الرّحلة ٢٦٦ ـ ٣٦٢هـ[٤].

سمع من القاضي إسماعيل بن إسحاق[٥].

٤٠ ـ محمّد بن الحسن بن يونس بن كثير أبو العبّاس الهذلي الكوفي النّحوي المقرىء، مشهور ثقة ضابط جليل.

قرأ القرآن على القاضي إسماعيل بن إسحاق[٦].

٤١ ـ محمّد بن خلف بن حيّان بن صدقة القاضي أبو بكر الضّبّيّ البغداديّ الملقّب بوكيع، الإمام المحدّث الأخباريّ المتوفّى سنة ٣٠٦هـ، وقد أكثر جدًّا من الرّواية عنه في كتابه «أخبار القضاة» قائلاً: «حدّثنا إسماعيل بن إسحاق»، «حدّثنا إسماعيل بن إسحاق القاضي»[٧]، بل وعقد له فيه ترجمة[٨].

---

(١) الدّيباج المذهب ٢/١٨٥.
(٢) نفسه ٢/١٨٥.
(٣) نفسه ٢/١٨٥ ـ ١٨٦.
(٤) تاريخ بغداد ٢/٢٠٩ ـ ٢١١، وسير أعلام النّبلاء ١٦/١٤١ ـ ١٤٣.
(٥) سير أعلام النّبلاء ١٦/١٤٢.
(٦) معرفة القرّاء الكبار ١/٢٨٨ ـ ٢٨٩، وغاية النّهاية ٢/١٢٥.
(٧) انظر: مثلاً: ١/٩، ٢/٢٧٠، ٣/١٩٩، وانظر: فهرس الأعلام آخر الكتاب لترى كثرة مرويّات وكيع عن القاضي إسماعيل بن إسحاق.
(٨) أخبار القضاة ٣/٢٨٠.

٤٢ ـ محمّد بن سعيد بن إسماعيل أبو بكر النّيسابوريّ الحيريّ، الإمام الحافظ المجوّد، توفّي سنة ٣٢٥هـ(١).

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق(٢).

٤٣ ـ محمّد بن سعيد بن حمدويه الدّقّاق البخاري الملقّب «حُمْ».

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق(٣).

٤٤ ـ محمّد بن سليمان أبو عبدالله الأنصاريّ الأندلسيّ النّحويّ الضّرير المعروف بالجرفي، مقرىء متصدّر معروف، كان ذا فضل وعبادة، توفّي سنة ٣٢٦هـ(٤).

روى الحروف عن القاضي إسماعيل بن إسحاق عن قالون(٥).

٤٥ ـ محمّد بن عبدالله بن إبراهيم بن عبدُويه أبو بكر البغداديّ الشّافعيّ، الإمام المحدّث المتقن الحجّة الفقيه مسند العراق ٢٦٠ ـ ٣٥٤هـ(٦).

ويقع حديث القاضي إسماعيل عالياً في كتاب «الغيلانيات»(٧) من تأليف تلميذه هذا أبي بكر الشّافعي(٨).

٤٦ ـ محمّد بن عبدالله بن سفيان بن محمّد بن حميد أبو بكر المَعْمَرِيّ.

---

(١) سير أعلام النّبلاء ٢٥٨/١٥.
(٢) نفسه ٢٥٨/١٥.
(٣) إكمال ابن ماكولا ٥٤١/٢.
(٤) تاريخ ابن الفرضيّ ٤٧/٢، وغاية النّهاية ١٤٩/٢ ـ ١٥٠ ووقع فيه: الخرقي بدل الجرفي.
(٥) غاية النّهاية ١٤٩/٢.
(٦) تاريخ بغداد ٤٥٦/٥ ـ ٤٥٨، وسير أعلام النّبلاء ٣٩/١٦ ـ ٤٣.
(٧) تسمّى الفوائد المنتخبة العوالي عن الشّيوخ الثّقات وتعرف بالغيلانيات، طبعت بتحقيق د. مرزوق بن هيّاس آل مرزوق الزّهرانيّ.
(٨) سير أعلام النّبلاء ٣٤١/١٣، وانظر: عوالي الغيلانيات ٤٠٢.

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[١].

٤٧ ـ محمّد بن عبدالله بن محمّد بن برزة أبو جعفر الرّوذراويّ.

حدّث عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٢].

٤٨ ـ محمّد بن عبدالملك بن أيمن بن فرج أبو عبدالله القرطبيّ، شيخ الأندلس ومسندها في زمانه، الإمام الحافظ العلّامة ٢٥٢ ـ ٣٠٣هـ.

ترافق هو وقاسم بن أصبغ في رحلتهما المشرقيّة عام ٢٧٤هـ، وسمع من القاضي إسماعيل بن إسحاق[٣].

٤٩ ـ محمّد بن عمرو بن البختريّ بن مُدْرِك أبو جعفر البغداديّ الرَّزَّاز، الثّقة المحدّث الإمام مسند العراق ٢٥١ ـ ٣٣٩هـ[٤].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٥].

٥٠ ـ محمّد بن القاسم بن بشّار أبو بكر المعروف بابن الأنباريّ، الإمام الحافظ اللّغويّ ذو الفنون، المقرىء اللّغويّ النّحويّ ٢٧١ ـ ٣٢٨هـ[٦].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق الحديث والقراءة[٧].

٥١ ـ محمّد بن محمّد بن أحمد بن مالك أبو بكر الإسكافي البغداديّ، ثقة مأمون ٢٦٣ ـ ٣٥٢هـ.

---

(١) إكمال ابن ماكولا ٧/٢٤٣.
(٢) نفسه ١/٢٣٨.
(٣) سير أعلام النّبلاء ١٥/٢٤١ ـ ٢٤٣، وتذكرة الحفّاظ ٣/٨٣٦ ـ ٨٣٧.
(٤) تاريخ بغداد ٣/١٣٢، وسير أعلام النّبلاء ١٥/٣٨٥ ـ ٣٨٦.
(٥) تاريخ بغداد ٦/٢٨٤، وترتيب المدارك ٣/١٦٨.
(٦) تاريخ بغداد ٣/١٨١ ـ ١٨٦، وسير أعلام النّبلاء ١٥/٢٧٤ ـ ٢٧٩.
(٧) تاريخ بغداد ٦/٢٨٤، وترتيب المدارك ٣/١٦٨، وغاية النّهاية ٢/٢٣٠.

قرأ على إسماعيل بن إسحاق القاضي عن قالون[(١)].

٥٢ ـ محمّد بن محمّد بن يوسف أبو النّضر الطّوسيّ الشّافعيّ، الإمام الحافظ الفقيه العلاّمة القدوة شيخ المذهب بخراسان، ولد في حدود عام ٢٥٠هـ، وتوفّي عام ٣٤٤هـ[(٢)].

سمع من القاضي إسماعيل بن إسحاق[(٣)].

٥٣ ـ محمّد بن مخلد بن حفص أبو عبدالله الدُّوريّ ثمّ البغداديّ العطّار الخضيب، الإمام الحافظ الثّقة القدوة ٢٣٣ ـ ٣٣١هـ[(٤)].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[(٥)].

٥٤ ـ محمّد بن يوسف بن يعقوب بن إسماعيل بن حمّاد بن زيد بن درهم أبو عمر، الإمام الكبير القاضي البغداديّ المالكيّ ٢٤٣ ـ ٣٢٠هـ[(٦)].

وهو ابنُ ابنِ عمِّ القاضي إسماعيل، كان ممّن لا نظير له في الأحكام عقلاً وذكاءً واستيفاءً للمعاني الكثيرة بالألفاظ اليسيرة. وقد كتب الفقه عن إسماعيل القاضي سوى قطعةٍ من التّفسير، وعمل مسنداً كبيراً قرأ أكثرَه على النّاس[(٧)]، كما روى عن القاضي كتابه «أحكام القرآن»[(٨)]، وكان يحضر بعض مجالسه الخاصّة[(٩)].

---

(١) غاية النّهاية ٢/١٠٥، ٢٣٧.
(٢) سير أعلام النّبلاء ١٥/٤٩٠ ـ ٤٩٢.
(٣) سير أعلام النّبلاء ١٥/٤٩٠، وتذكرة الحفّاظ ٣/٨٩٣.
(٤) تاريخ بغداد ٣/٣١٠ ـ ٣١١، وسير أعلام النّبلاء ١٥/٢٥٦ ـ ٢٥٧.
(٥) تاريخ بغداد ٦/٢٨٤، وترتيب المدارك ٣/١٦٨.
(٦) تاريخ بغداد ٣/٤٠١ ـ ٤٠٥، وسير أعلام النّبلاء ١٤/٥٥٥ ـ ٥٥٧.
(٧) سير أعلام النّبلاء ١٤/٥٥٦ ـ ٥٥٧.
(٨) فهرس ابن خير ٥١.
(٩) انظر: سير أعلام النّبلاء ١٣/٣٥٧.

٥٥ ـ مُكْرَم بن أحمد بن محمّد بن مُكْرَم أبو بكر البغداديّ البزّاز القاضي المحدّث توفّي سنة ٣٤٥هـ[١].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٢].

٥٦ ـ موسى بن محمّد بن هارون بن موسى بن يعقوب بن إبراهيم بن مسعود بن الحكم أبو مروان الزّرقيّ الأنصاريّ.

روى القراءة عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٣].

٥٧ ـ موسى بن هارون بن عبدالله بن مروان أبو عمران البزّاز، الإمام الحافظ الكبير الحجّة النّاقد محدّث العراق ٢١٤ ـ ٢٩٤هـ[٤].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٥]، وقد كانت بينهما علاقة متينة حتّى صار مؤتمناً على كتبه، ومن مظاهر هذا الائتمان أنّ موسى خرّج المسند للقاضي[٦] وذلك بجمع رواياته عن شيوخه المسندين.

وقال الحاكم: سمعتُ أبا سهل ابن زياد يقول: كان إسماعيل القاضي يُجلس موسى بن هارون معه على سريره ينظر في كلّ ما يُقرأ عليه، يعني ليتقنه له، هذا مع ثقة إسماعيل وجلالته في العلم والحديث، لكنّه شاخ وناطح التّسعين، فخاف أن تزلّ قدمٌ بعد ثبوتها[٧].

٥٨ ـ هارون بن إبراهيم بن حمّاد بن إسحاق بن إسماعيل بن حمّاد بن زيد أبو بكر الأزديّ العذري نزيل بغداد ٢٧٨ ـ ٣٢٨هـ، روى عن عمّ أبيه القاضي إسماعيل[٨].

---

(١) تاريخ بغداد ٢٢١/١٣، وسير أعلام النّبلاء ٥١٧/١٥ ـ ٥١٨.
(٢) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، وترتيب المدارك ١٦٩/٣.
(٣) غاية النّهاية ٣٢٣/٢.
(٤) تاريخ بغداد ٥٠/١٣ ـ ٥١، وسير أعلام النّبلاء ١١٦/١٢ ـ ١١٩.
(٥) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، وترتيب المدارك ١٦٨/٣.
(٦) تاريخ بغداد ٥٠/١٣.
(٧) سير أعلام النّبلاء ١١٧/١٢.
(٨) الولاة وكتاب القضاة ـ الملحق ٥٣٤.

٥٩ ـ يحيى بن عمر بن يوسف، الإمام الفقيه شيخ المالكيّة أبو زكريّا الكنانيّ الأندلسيّ، توفّي سنة ٢٨٥هـ[1].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[2].

٦٠ ـ يحيى بن محمّد بن صاعد بن كاتب أبو محمّد الهاشميّ البغداديّ، الإمام الحافظ المجوّد محدّث العراق ٢٢٨ ـ ٣١٨هـ[3].

روى عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[4].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) جذوة المقتبس ٣٥٤ ـ ٣٥٥، وسير أعلام النّبلاء ٤٦٢/١٣ ـ ٤٦٣.
(٢) ترتيب المدارك ١٦٩/٣.
(٣) تاريخ بغداد ٢٣١/١٤ ـ ٢٣٤، وسير أعلام النّبلاء ٥٠١/١٤ ـ ٥٠٧.
(٤) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، وترتيب المدارك ١٦٨/٣.

المبحث الثّامن



منزلته العلميّة وثناء العلماء عليه

حظي القاضي إسماعيل بمكانة علمية بارزة عند العلماء وشهدوا له بالعلم والفضل، واتّفقت أقوالهم على فضله وتعدّد معارفه وبراعته في الفنون خاصّة ما يتعلّق بفقه مالك حيث صار فيه مرجعاً خصباً لهم، وترك مؤلفات قيّمة شهدت بعلوّ كعبه في القرآن والحديث والقراءات والنّحو وغير ذلك، وهذه بعض أقوالهم:

قال يوسف بن يعقوب: «قرأتُ في توقيع المعتضد إلى عبيدالله بن سليمان بن وهب الوزير: استوص بالشّيخين الخيّرين الفاضلين إسماعيل بن إسحاق الأزدي وموسى بن إسحاق الخطميّ خيراً فإنّهما ممّن إذا أراد الله بأهل الأرض سوءاً دفع عنهم بدعائهما»[١].

وقال نصر بن عليّ الجهضميّ: «ليس في آل حمّاد بن زيد رجلٌ أفضل من إسماعيل بن إسحاق»[٢].

وقال ابن أبي حاتم: «كتب إلينا ببعض حديثه وهو ثقة صدوق»[٣].

وقال أبو العبّاس المبرّد: «القاضي أعلم منّي بالتّصريف»[٤].

---

(١) ترتيب المدارك ٢٨٢/٤.
(٢) تاريخ بغداد ٢٨٦/٦.
(٣) الجرح والتّعديل ١٥٨/٢.
(٤) تاريخ بغداد ٢٨٦/٦.

وقال: «لولا أنّه مشتغل برئاسة العلم والقضاء لذهب برئاستنا في النّحو والأدب»[١].

وقال: «ما رأت عيني في أصحاب السّلطان مثل إسماعيل بن إسحاق وفلان»[٢].

وقال إبراهيم بن إسحاق الحربيّ: «إسماعيل جبل نفخ فيه الرّوح»[٣].

وقال محمّد بن خلف بن حيّان المعروف بوكيع: «كان عفيفاً صليباً فهِماً من أهل العلم والحديث، من الفقهاء على مذهب مالك بن أنس، يعتلّ ويحتجّ، وعمل كتباً وحملها النّاسُ»[٤].

واعتبره الدّارقطنيّ من الثّقات[٥].

وقال أبو حازم القاضي: «ما خرج من البصرة قاضٍ أَسْيَر[٦] من إسماعيل بن إسحاق وبكّار بن قتيبة»[٧].

وقال طلحة بن محمّد بن جعفر الشّاهد: «وكان النّاسُ يصيرون إليه فيقتبس منه كلٌّ فريقٍ علماً لا يشاركه فيه الآخرون؛ فمن قوم يحملون الحديث، ومن قوم يحملون علم القرآن والقراءات والفقه، إلى غير ذلك ممّا يطول شرحُه»[٨].

---

(١) نفسه ٦/٢٨٦.
(٢) ترتيب المدارك ٤/٢٨١.
(٣) سير أعلام النّبلاء ١٣/٣٥٧.
(٤) أخبار القضاة ٣/٢٨٠.
(٥) سنن الدّارقطنيّ ٢/٢٢١.
(٦) أي: ذِكْراً، وفي ترتيب المدارك: أستر.
(٧) أخبار القضاة لوكيع ٣/٢٨٠.
(٨) تاريخ بغداد ٦/٢٨٥ ـ ٢٨٦.

وقال محمّد بن إسحاق النّديم: «بسط فقه مالك ونشره واحتجّ له وصنّف فيه الكتب، ودعا إليه النّاس ورغّبهم فيه، وكان فاضلاً فقيهاً نبيلاً، وكان إليه القضاء»[١].

وقال ابن أبي زيد القيرواني: «القاضي إسماعيل شيخ المالكيّة، وإمام تامّ الإمامة يقتدى به»[٢].

وقال مكّي بن أبي طالب: «كان إسماعيل من علماء الدّنيا وسادة القضاة وعقلائهم»[٣].

وقال الخطيب البغدادي: «كان إسماعيل فاضلاً عالماً متقناً فقيهاً على مذهب مالك بن أنس، شرح مذهبه ولخّصه واحتجّ له، وصنّف كتباً عدّة في علوم القرآن»[٤].

وقال أبو عمرو الدّاني: «له فيها ـ أي: القراءات ـ كتاب جامع حسن، وانفرد بالإمامة في وقته، ولم ينازعه أحدٌ في عصره»[٥].

وقال أبو إسحاق الشّيرازي: «جمع القرآن وعلّم القرآن والحديث وآثار العلماء والفقه والكلام والمعرفة بعلم اللّسان، وكان من نظراء أبي العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد في علم كتاب سيبويه... وردّ على المخالفين من أصحاب الشّافعيّ وأبي حنيفة»[٦].

وقال الباجي ـ وذكر من بلغ درجة الاجتهاد ورجع إليه العلوم فقال ـ: «ولم تحصل هذه الدّرجة بعد مالك إلاّ لإسماعيل القاضي»[٧].

---

(١) الفهرست ٢٨٢.
(٢) ترتيب المدارك ٢٨١/٤.
(٣) نفسه ٢٩١/٤.
(٤) تاريخ بغداد ٨٤/٦.
(٥) طبقات القرّاء للدّاني كما في ترتيب المدارك ٢٨٢/٤.
(٦) طبقات الفقهاء ١٦٤ ـ ١٦٥.
(٧) ترتيب المدارك ٢٨٢/٤.

وقال الذّهبي: «قاضي بغداد، وشيخ مالكيّة العراق وعالمُهم... أخذ العلل وصناعة الحديث عن علي بن المديني، وبرع في هذين العلمين...، ومن جلالته أنّ النّسائيّ روى في كتاب الكنى عن رجل عنه... وكان وافر الحرمة ظاهر الحشمة كبير القدر»(١).

وقال: «الإمام العلاّمة الحافظ شيخ الإسلام... قاضي بغداد، وصاحب التّصانيف... فاق أهل عصره في الفقه... وتفقّه به مالكيّةُ العراق»(٢).

وقال: «الإمام شيخ الإسلام... المالكيّ الحافظ، صاحب التّصانيف، وشيخ مالكيّة العراق وعالمهم»(٣).

وقال: «شيخ العراق إسماعيل بن إسحاق القاضي شيخ المالكيّة... كانت له جلالة عجيبة، ومنزلة عظيمة عند الخليفة ما بلغها أحد»(٤).

وقال الصفديّ: «كان فاضلاً متفنّناً فقيهاً على مذهب مالك، شرح مذهبه ولخّصه واحتجّ له»(٥).

وقال ابن كثير: «كان حافظاً فقيهاً مالكيًّا جمع وصنّف»(٦).

وقال ابن الجزري: «ثقة مشهور كبير»(٧).

وقال الدّاووديّ: «هو معدودٌ في حفّاظ الحديث»(٨).

---

(١) تاريخ الإسلام ـ وفيات ٢٨٢ هـ، ص ١٢٢ ـ ١٢٥.
(٢) سير أعلام النّبلاء ١٣/٣٣٩.
(٣) تذكرة الحفّاظ ٢/٦٢٥.
(٤) معرفة القرّاء الكبار ١/٤٤٧ ـ ط. تركيا.
(٥) الوافي بالوفيات ٩/٩١.
(٦) البداية والنّهاية ١٤/٦٦٠.
(٧) تذكرة الحفّاظ ٢/٦٢٥.
(٨) طبقات المفسّرين ١/١٠٧.

فهذه الأقوال كما نرى شاهدة بفضل القاضي إسماعيل وسعة علمه وهي كافية في الدلالة على منزلته العلميّة ومدى اتّفاق كلمات المترجمين له على الثناء عليه.

وحاصل ذلك اتّصافه رحمه الله تعالى بالحفظ، والثّقة، والفقه، والاجتهاد، والشّهرة، والتّصنيف، والتّفنّن، والجلالة، والحظوة عند خليفة العصر، والموسوعية في العلوم، واللّغة والنّحو، والعقل، وحسن القضاء، والتّصدّي للرّدّ على المخالفين، والعفّة، والصّلابة في الحقّ، وقوّة الفهم، وغير ذلك من أوصاف علميّة وخُلقيّة تشهد بعظيم المكانة التي تبوّأها القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى.



المبحث التّاسع
عقيدته



يعدّ القاضي إسماعيل بن إسحاق من أعلام أهل الحديث الذين كانوا على معتقد السّلف الصّالح أهل السّنّة والجماعة، وهي عقيدة رسول الله ﷺ وأصحابه البررة الكرام وتابعيهم الأخيار ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين، وهي أيضاً عقيدة والد جدِّه حمّاد بن زيد، فهم أهلُ بيتٍ توارثوا وتناقلوا عقيدة أهل السّنّة والجماعة ودعوا إليها ونشروها، لذا اعتبره القاضي عياض بل وجميع آل حمّاد بن زيد بأنّهم «رجال سنّةٍ»[1]، أي: مستمسكون بالسّنّة اعتقاداً وعملاً وقولاً[2].

وعدّه الحافظ الذّهبيُّ من الأئمّة الذين يؤمنون بالصفات ولا يتأوّلونها فقال:

«وممّن لا يتأوّل ويؤمن بالصّفات وبالعلوّ في ذلك الوقت الحافظ أبو محمّد عبدالله بن عبدالرّحمٰن السّمرقندي الدّارمي وكتابُه ينبىء بذلك، وأحمد بن الفرات الرّازي الحافظ الشّهير أبو مسعودٍ، وأبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب السّعدي الجوزجانيّ الحافظ صاحب التّصانيف، والإمام الحجّة مسلم بن الحجّاج القشيري صاحب الصّحيح، والقاضي الإمام

(١) ترتيب المدارك ١٦٦/٣.
(٢) الإمام أبو إسحاق ١٣.

صالح بن أحمد بن حنبل، وأخوه الحافظ أبو عبدالرّحمٰن[١]، وابن عمّهما حنبل بن إسحاق الحافظ، والحافظ أبو أميّة محمّد بن إبراهيم الطرسوسيّ صاحب المسند، والحافظ شيخ الأندلس بقيّ بن مخلد القرطبيّ مصنّف المسند والتّفسير، **وشيخ المالكيّة الإمام إسماعيل بن إسحاق الأزدي البصري القاضي**. . . »[٢].

وكان القاضي إسماعيل ناصراً للسّنّة مظهراً لها قائماً بها ناشراً لها قامعاً للبدع محارباً لها قاضياً على أسباب نشرها[٣].

قال طلحة بن محمّد بن جعفر: «كان إسماعيل شديداً على أهل البدع يرى استتابتهم حتّى ذكر أنّهم تحاموا بغداد في أيّامه، وأخرج داود بن عليّ من بغداد إلى البصرة لإحداثه منع القياس»[٤].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) يعني عبدالله ابن الإمام أحمد.
(٢) العلو للعليّ العظيم ١١٨٥/٢ ـ ١١٨٦، تحقيق: البرّاك.
(٣) الإمام أبو إسحاق ١٣.
(٤) ترتيب المدارك ١٧٨/٣ ـ ١٧٩.

المبحث العاشر
تولّيه للقضاء



إنّ المكانة العلميّة التي تبوّأها القاضي إسماعيل بن إسحاق وقدمه الرّاسخة في الفقه أكسبته ثقة أولي الأمر فأناطوا إليه مهمّة القضاء مدّة طويلة جدًّا ثقةً بعلمه وورعه وقدرته على تولّي هذا المنصب الخطير.

وقد ذكر الخطيب البغدادي أنّ أوّل ما ولي القاضي إسماعيل خطّة القضاء في خلافة المتوكّل لمّا مات سَوّار بن عبدالله[1]، وكان قاضي القضاة بـ: «سُرَّ مَنْ رَأى»[2] جعفرَ بن عبدالواحد الهاشميّ، فأمره المتوكّل أن يولّي إسماعيلَ قضاء الجانب الشّرقيّ من بغداد وذلك سنة ٢٤٦هـ، بعقب موت سَوّار بن عبدالله.

وجمع له قضاء الجانبين الغربي والشّرقي بعد ذلك بسبع عشرة سنةً وذلك عام ٢٦٢هـ، بعد أحداث وتحوّلات مرّت بها بغداد، ويوجز لنا ذلك طلحةُ بن محمّد بن جعفر حيث ذكر أنّ إسماعيل بن إسحاق لم يزل قاضياً على عسكر المهدي إلى سنة ٢٥٥هـ، ثمّ إنّ المهتدي محمّد بن الواثق قبض على حمّاد بن إسحاق أخي إسماعيل بن إسحاق وضربه بالسّياط، وأطاف به

---

(١) سوّار بن عبدالله بن سوّار التّميمي العنبريّ البصريّ أبو عبدالله الإمام العلاّمة القاضي، توفّي سنة ٢٤٥هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٥٤٣/١١ ـ ٥٤٥.

(٢) هي سَامَرّاء وهي لغة في سُرَّ مَنْ رَأى: مدينة بين بغداد وتكريت على شرقي دجلة، انظر: عنها معجم البلدان ١٩٥/٣ ـ ٢٠٠ (سامرّاء).

على بغل بـ: «سُرَّ مَنْ رَأى» لشيءٍ بلغه عنه، وصُرف إسماعيل بن إسحاق عن الحكم واستتر، وقاضي القضاة كان بـ: «سُرَّ مَنْ رَأى» الحسن بن محمّد بن عبدالملك بن أبي الشّوارب[١]، ثمّ صُرف عن القضاء في هذه السّنة وولي القضاءَ عبدُالرّحمٰن بن نائل بن نجيح، ثمّ رُدّ الحسن بن محمّد بن عبدالملك بن أبي الشّوارب في هذه السّنة إلى القضاء، ثمّ استقضى المهتدي على الجانب الشّرقي القاسم بن منصور التّميميّ نحو سبعة أشهر وكان قليلَ النّفاذ، ثمّ قُتل المهتدي بالله في رجب سنة ٢٥٦هـ، وقيل: سمّوه وأخرج، فصلّى عليه جعفرُ بن عبدالواحد بعد يومين من العقد للمعتمد على الله، وعلى قضاء القضاة بـ: «سُرَّ مَنْ رَأى» ابن أبي الشّوارب، فأعاد المعتمدُ إسماعيلَ بن إسحاق على الجانب الشّرقيّ ببغداد وذلك في رجب سنة ٢٥٦هـ، فلم يزل على القضاء بالجانب الشّرقي إلى سنة ٢٥٨هـ، ثمّ طلب إسماعيل أن يُنقل إلى الجانب الغربيّ فاستمرّ فيه إلى سنة ٢٦٢هـ، ثمّ جمعت بغداد بأسرها لإسماعيل بن إسحاق، وصار هو المقدّم على سائر القضاة، ولم يقلّد أحدٌ قضاءَ القضاة إلى أن توفّي[٢].

فهذا حاصل ما يتعلّق بتاريخ ولاية إسماعيل بن إسحاق للقضاء، وقد كان فيه مسدَّداً قويًّا عفيفاً لا تأخذه في الله لومة لائم، شهد له بذلك أهلُ العلم:

وقال محمّد بن خلف بن حيّان المعروف بوكيع: «كان عفيفاً صليباً فهِماً»[٣].

وقال أبو حازم القاضي: «ما خرج من البصرة قاضٍ أَسْيَر[٤] من إسماعيل بن إسحاق وبكّار بن قتيبة»[٥].

---

(١) قاض القضاة كان أحد العلماء الأجواد الممدّحين، توفّي سنة ٢٦١هـ، انظر: السّير ٥١٨/١٢.

(٢) انظر: تاريخ بغداد ٢٨٧/٦ ـ ٢٨٨، وترتيب المدارك ١٧٧/٣ ـ ١٧٨، وكتاب المرقبة العليا فيمن يستحقّ القضاء والفتيا للنّباهيّ ٣٤ ـ ٣٥.

(٣) أخبار القضاة ٢٨٠/٣.

(٤) أي ذِكْراً، وفي ترتيب المدارك: أستر.

(٥) أخبار القضاة ٢٨٠/٣ لوكيع.

وقال مكّي بن أبي طالب: «كان إسماعيل من سادة القضاة وعقلائهم»[١].

وقال طلحة بن محمّد بن جعفر: «وأمّا سدادُ إسماعيل في القضاء وحسن مذهبه فيه وسهولة الأمر عليه ممّا كان يلتبس على غيره ففي شهرته ما يغني عن ذِكْره، وكان في أكثر أوقاته وبعد فراغه من الخصوم متشاغلاً بالعلم»[٢].

وكان القاضي إسماعيل يقول: «من لم تكن فيه فراسةٌ لم يكن له أن يلي القضاء»[٣].

وقيل له: ألا تؤلّف كتاباً في أدب القضاة؟ فقال: اعدل ومُدّ رجليك في مجلس القضاء، وهل للقاضي أدبٌ غير الإسلام[٤].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) ترتيب المدارك ٢٩١/٤.
(٢) نفسه ١٧٨/٣.
(٣) ترتيب المدارك ١٧٩/٣، والدّيباج المذهب ٢٨٨/١، والمرقبة العليا ص ٣٥.
(٤) ترتيب المدارك ١٧٩/٣.

المبحث الحادي عشر
مؤلّفاته



اهتمّ القاضي إسماعيل بن إسحاق بالتّصنيف رغم اشتغاله بالقضاء والتّدريس مدّة طويلة، لكنّه مع الأسف فُقد أغلب تلك المصنّفات فيما فقد من تراثنا الإسلاميّ، ممّا يصعّب على الباحث إجراء تقييم دقيق لتراث القاضي إسماعيل. لكن يبدو من خلال عناوين تلك الكتب شمولها لموضوعات متنوّعة كالقرآن والحديث والفقه وغير ذلك، كما أنّها أصول في بابها كان لها أثرٌ فيمن جاء بعد القاضي إسماعيل استفادة منها ونقلاً عنها[١].

قال الخطيب البغدادي: «شرح مذهب مالكٍ ولخّصه واحتجّ له، وصنّف المسند، وكتباً عدّةً في علوم القرآن، وجمع حديث مالكٍ ويحيى بن سعيد الأنصاري وأيّوب السّختيانيّ... وصنّف في الاحتجاج لمذهب مالكٍ والشّرح له ما صار لأهل هذا المذهب مثالاً يحتذونه وطريقاً يسلكونه، وانضاف إلى ذلك علمُه بالقرآن فإنّه ألّف في القرآن كتباً تتجاوز كثيراً من الكتب المصنّفة فيه»[٢].

---

(١) من الأعلام الذين اهتمّوا بتصانيف القاضي إسماعيل بن إسحاق نسخاً تلميذُه المحدّثُ أبو عبدالله محمّدُ بن عبدالله الصّفّار الأصبهانيّ ت٣٣٩هـ، قال الذّهبي في السّير ٤٣٧/١٥: «كتب عن إسماعيل القاضي تصانيفَه». وانظر: أنساب السّمعاني ٤٣٧/١٥.

(٢) تاريخ بغداد ٢٨٥/٦ ـ ٢٨٦.

وقال القاضي عياض: «تواليف القاضي إسماعيل كثيرةٌ مفيدة أصول في فنونها»[١].

وقد أثنى على هذه الكتب من ترجم للقاضي إسماعيل كما سيأتي في مسرد مؤلّفاته.

وفيما يلي حصرٌ لما تيسّرت معرفتُه من مؤلّفات هذا الإمام الجهبذ مرتّبةً على حروف المعجم:

١ ـ **الاحتجاج بالقرآن**: مجلّدان[٢].

ولعلّ موضوعه آيات القرآن التي فيها الاحتجاج على عظمة الله وتوحيده، وفساد ما عليه الكفّار من شرك، ولذا سمّاه بعضهم: حجاج القرآن[٣].

٢ ـ **أحكام القرآن**[٤]: يقع في مائة وعشرين جزءاً[٥].

رواه عن القاضي إسماعيل بن إسحاق من تلاميذه:

أ ـ إسماعيل بن محمّد أبو عليّ الصّفّار[٦].

ب ـ إبراهيم بن حمّاد بن إسحاق بن إسماعيل بن حمّاد بن زيد أبو إسحاق الأزديّ البصريّ ولد أخي القاضي إسماعيل بن إسحاق[٧].

---

(١) ترتيب المدارك ١٧٩/٣.
(٢) نفسه ١٨٠/٣.
(٣) الفهرست لابن النّديم ص ٢٥٢، وهديّة العارفين ٢٠٧/١.
(٤) الفهرست ص ٤٠، وتاريخ بغداد ٢٨٦/٦، وفهرست ابن خير ص ٦٧، ومعجم أصحاب الصّدفي ٣٦، وغيرها كثير جدًّا.
(٥) الإرشاد في طبقات علماء البلاد للخليليّ ٥٠١/٢، ٦٠٨. والجزء عادة ما يكون في عشر ورقات.
(٦) فهرس ابن خير ٥٢، والمعجم في أصحاب أبي عليّ الصّدفيّ لابن الأبّار ٣٨.
(٧) فهرس ابن خير ٥٢.

وهذا الكتاب من أعظم مؤلّفات القاضي إسماعيل بن إسحاق، استفاد منه كثير من أهل العلم[١]، وقد استخرج به القاضي أحكاماً فقهيّةً كثيرةً من القرآن الكريم، واعتمد فيه على محفوظه الحديثيّ، وأسند فيه كثيراً من الأحاديث المرفوعة والآثار الموقوفة كما تفيدنا بذلك القطعة المتبقيّة من الكتاب في مكتبة القيروان.

وقد حظي هذا الكتابُ بثناء أهل العلم:

قال طلحة بن محمّد بن جعفر الشّاهد: «لم يسبقه أحدٌ من أصحابه إلى مثله»[٢].

وقال ابن العربيّ ـ وهو يتحدّث عن تفسير الطّبري وأحكام القاضي إسماعيل ـ:

«جاء فيه[٣] بالعجب العُجاب، ونثر فيه ألباب الألباب، وفتح فيه لكلّ من جاء بعده إلى معارفه الباب؛ فكلٌّ أحدٍ غرف منه على قدر إنائه، وما نقصت قطرةٌ من مائه، وأعظمُ من انتقى منه[٤] الأحكامَ بصيرةً القاضي أبو إسحاق[٥]، فاستخرج دُرَرَها، واستحلبَ دِرَرَها، وإن كان قد غيّر

---

(١) كالشّاطبي في الاعتصام، تحقيق: مشهور ٧٢/١، ٧٦، ٨٤، ١٢٩/٢، ١٣٥، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٣٤٤، ٣٥٨، ٢٤٣/٣، وابن القيّم في زاد المعاد ٢٦٠/٤، وأحكام أهل الذمّة ٤٢٥/٢، وابن رجب في فتح الباري ٢٤٤/٢، ٣٣٧ ـ ٣٣٨، ١٩٣/٨، ٢٥٨/٩، وابن حجر في العجاب ٢٢٧، ٢٨٨، ٥٤٤، ٦١١.

(٢) تاريخ بغداد ٢٨٦/٦.

(٣) أي: الطّبري في تفسيره.

(٤) يبدو أنّ الضّمير هنا عائدٌ على القرآن الكريم لا على تفسير ابن جرير الطّبري، إذ يستبعد أن يكون القاضي إسماعيل ٢٠٠ ـ ٢٨٢هـ، قد استفاد من تفسير ابن جرير الطّبري ٢٢٤ ـ ٣١٠هـ، إذ هو متأخّر عنه، بل إنّ القاضي إسماعيل يعدّ من طبقة شيوخ الطّبري. ومع ذلك يبقى الأمرُ محتملاً ويجوز أن يكون القاضي استفاد من تفسير الطّبري على ظاهر عبارة ابن العربي، فكم استفاد العلماءُ المتقدّمون من الأعلام المعاصرين لهم وإن كانوا متأخّرين عن طبقتهم شيئاً قليلاً.

(٥) أي: إسماعيل بن إسحاق.

أسانيدَها[١] لقد ربط معاقدَها، ولم يأت بعدهما من يلحق بهما»[٢].

وقال الذّهبي: «لم يسبق إلى مثله»[٣].

ومن اهتمام أهل العلم بهذا الكتاب ما يلي:

١ ـ أحكام القرآن على أبواب كتاب إسماعيل لمحدّث الأندلس تلميذ القاضي إسماعيل أبي محمّد قاسم بن أصبغ القرطبيّ المتوفّى سنة ٣٤٠هـ[٤].

وهذا، يفيد أنّ القاضي إسماعيل ضمّن كتابه «أحكام القرآن» أبواباً متنوعّة، وغالبُ الظنّ أنّه رتّبه على نسق كتب الفقه، فعمد تلميذُه قاسم بن أصبغ إلى تلك الأبواب واستخرج منها أحكاماً أخر فاتت شيخَه إسماعيل.

٢ ـ مختصر أحكام القرآن لبكر بن محمّد بن العلاء القشيريّ البصريّ المالكيّ المتوفّى سنة ٣٤٤ هـ[٥]. ولعلّ هذا الكتاب هو المقصود بقول الحافظ الذّهبي: «مؤلَّفُه في الأحكام نفيسٌ»[٦].

٣ ـ اختصار أحكام القرآن لأبي محمّد مكيّ بن أبي طالبٍ القيسيّ الأندلسيّ، المتوفّى سنة ٤٣٧هـ، في أربعة أجزاء[٧].

وتوجد من كتاب أحكام القرآن للقاضي إسماعيل بن إسحاق قطعة عتيقة أصلُها في المكتبة العتيقة بالقيروان ضمن المعهد الوطني للتّراث ـ مركز دراسة الحضارة والفنون الإسلاميّة بالقيروان ـ رقّادة، وتقع في **٥٣** ورقة، كتبت بخطّ أندلسيّ قديم، وهي مبتورة الأوّل والآخر، أصابها تآكل

---

(١) يعني: أنّ أسانيد القاضي غير أسانيد ابن جرير الطّبري في مرويّاتهم التّفسيريّة.
(٢) أحكام القرآن ١/١.
(٣) سير أعلام النّبلاء ١٣/٣٤٠.
(٤) معجم الأدباء ١٦/٢٣٧، ونفح الطّيب ٣/١٦٩.
(٥) المقفّى الكبير للمقريزي ٥/ ٧٧.
(٦) سير أعلام النّبلاء ١٥/٥٣٨. وقد سجّل هذا الكتاب في أطروحتين للماجستير في قسم الفقه بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة بالرّياض، عن نسخة مصوّرة من تركيا.
(٧) إنباه الرّواة ٣/٣١٥، ومعجم الأدباء ١٩/١٦٩.

شديد، واشتملت هذه القطعة على تفسير الآيات الكريمة الآتية من السّور التّالية:

أ ـ النّساء: الآيات ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٤٣.
ب ـ المائدة: الآيات ٤١، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٥٨.
ج ـ التّوبة: الآية ٦٥.
د ـ النّور: الآية ١، ٢، ٣.

٣ ـ أخلاق النّبيّ ﷺ(١):

رواه عن القاضي إسماعيل بن إسحاق تلميذُه مسند بغداد أبو سهل أحمد بن محمّد بن عبدالله بن زياد القطّان البغداديّ ت٣٥٠هـ(٢). وموضوعه أخلاق النّبيّ ﷺ الحميدة وشمائله الكريمة.

٤ ـ الأصول(٣):

جمع فيه القاضي مسائل أصول الفقه كما يشير إليه عنوانه.

٥ ـ أقضية شريح بن الحارث قاضي الكوفة:

جمع فيه إسماعيلُ ـ بأسانيد كثيرة ـ أقضيةَ الفقيه المشهور شريح بن الحارث قاضي الكوفة المتوفّى سنة ٧٨هـ(٤). وقد استفاد من هذا الكتاب تلميذٌ للقاضي إسماعيل هو الإمام المحدّث الأخباريّ القاضي أبو بكر محمّد بن خلف بن حيّان بن صدقة الضّبّيّ البغداديّ الملقّب بوكيع، المتوفّى سنة ٣٠٦هـ(٥)، وذلك في كتابه «أخبار القضاة»(٦)، حيث ضمّن فيه مادّة

---

(١) تسمية ما ورد به الخطيب للمالكيّ ٢٩٩، والنّكت الظّراف ٣٤٢/١١، والمعجم المفهرس لابن حجر ٢١٠، وسمّاه تلميذه السّخاوي في الإعلان بالتّوبيخ ٩١، والجواهر والدّرر للسّخاوي: الأخلاق النّبويّة ١٢٥٣.
(٢) ثبت العلائي ق ٤٩ أ ـ ٥٠ ب.
(٣) ترتيب المدارك ١٨٠/٣.
(٤) مترجم في سير أعلام النّبلاء ١٠٠/٤ ـ ١٠٦.
(٥) مترجم في تاريخ بغداد ٢٣٦/٥ ـ ٢٣٧، وسير أعلام النّبلاء ٢٣٧/١٤.
(٦) أخبار القضاة ٣٤١/٢ ـ ٣٨١.

غزيرة عن هذا الكتاب، وامتلك حقّ روايته بإجازة القاضي إسماعيل له فقال:

«رأيتُ هذه الأحاديث في كتاب عن إسماعيل بن إسحاق، ليس عليها إجازةُ السّماع إلى موضع البلاغ، وقد أجاز لنا إسماعيلُ ما كان من أحاديثه صحيحاً...»[1].

٦ ـ الأموال والمغازي[2]:

وهو كتاب في أحكام الغزو والجهاد وقسمة أموال الفيء كما يشير إليه العنوان، وقد نقل عنه أبو الخطّاب الكلوذاني في الانتصار ٢٣٦/٣، وابن رجب في الاستخراج لأحكام الخراج ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٠.

٧ ـ أهوال القيامة: نحو ثلاثمائة ورقة[3].

جمع فيه القاضي أهوال يوم القيامة ـ أمّننا الله منها ـ ويبدو أنّ الجمع كان من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النّبويّة.

٨ ـ جزء حديث أمّ زرع[4]:

شرح به الحديث المشهور بحديث أمّ زرع الذي حفظته عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها، وفيه اجتماع إحدى عشرة امرأة من أهل الجاهليّة فتعاهدن وتعاقدن أن لا يكتمن من أخبار أزواجهنّ شيئاً. وفي الحديث كثير من حُوشيّ اللّغة، وقد شرحه جمع غفير من أهل العلم.

٩ ـ حديث أيوب[5]:

رواه عن القاضي إسماعيلَ المحدّثُ أبو بكر أحمد بن يوسف بن

---

(١) نفسه ٣٤١/٢.
(٢) ترتيب المدارك ١٧٩/٣.
(٣) الفهرست ص ٢٥٢.
(٤) ترتيب المدارك ١٨٠/٣.
(٥) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، والمجمع المؤسّس ٨٨/٢.

خلّاد النّصيبيّ ثمّ البغداديّ العطّار[١]، المتوفّى سنة ٣٥٩هـ[٢]، والشّيخ المحدِّث الأمين أبو القاسم إسماعيلُ بن يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن عيسى البغدادي البزّاز المعروف بابن الجِراب، المتوفّى سنة ٣٤٥هـ[٣].

وهو جزء مشهور عند المحدّثين تداوله كثير منهم سماعاً ونسخاً كما يظهر من كثير من أثباتهم وفهارسهم، جمع فيه القاضي إسماعيلُ بعضَ أحاديث التّابعيّ الكبير الإمام أيّوب بن أبي تميمة السَّخْتِيانيّ ٦٦ ـ ١٣١هـ، بأسانيد كثيرة من القاضي إسماعيل إلى السّختيانيّ.

وللكتاب نسخةٌ خطيّةٌ في المكتبة الظّاهريّة عنوانها: «الجزء فيه من أحاديث أيّوب السَّخْتيانيّ رحمه الله تأليف إسماعيل بن إسحاق القاضي رحمه الله».

وقد نشر هذا الجزء وحقّقه ـ اعتماداً على نسخة الظّاهريّة ـ د.سليمان بن عبدالعزيز العريني، مكتبة الرّشد ـ الرّياض، ط الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٠ ـ حديث مالك[٤]:

رواه عن القاضي إسماعيل بن إسحاق تلميذُه مسند بغداد أبو سهل أحمد بن محمّد بن عبدالله بن زياد القطّان البغداديّ ت٣٥٠هـ[٥].

وهو في عداد ما فقد من تراث القاضي إسماعيل، غير أنّ د.فؤاد

---

(١) سير أعلام النّبلاء ١٦/٦٩ ـ ٧٠.
(٢) جزء فيه من أحاديث الإمام أيّوب السّختيانيّ ٢٦، والمعجم المؤسّس ٢/٨٩.
(٣) فهرس ابن خير ١٤٨.
(٤) تاريخ بغداد ٦/٢٨٤، وترتيب المدارك ٣/١٨٠، وتسمية ما ورد به الخطيب ص ٢٨٧، وسمّاه الأخيران: مسند حديث مالك، والمجمع المؤسّس للمعجم المفهرس لابن حجر العسقلاني ١/٤٧٢.
(٥) المجمع المؤسّس ١/٤٧٢، والمعجم المفهرس لابن حجر رقم: ١٤٩٦، الّذي ذكر أنّ الجزء الثّاني من هذا الكتاب هو من مرويّات شيخته أمة القاهر بنت رضيّ الدّين قاسم بن عمر البعلبكيّة.

سزكين[١] ذكر أنّ للكتاب نسخةً خطيّةً في المكتبة الظّاهريّة، وقد راجعتُ تلك النّسخة[٢] فإذا هي جزء لابن صخر الأزدي[٣] ووقع في النّسخة تآكلٌ في عنوانها حيث جاء فيه ما يلي: «الجزء فيه من حديث مالك بن أنس من رواية القاضي... صخر الأزدي» فظنّ أنّ المراد بـ: «الأزدي» هو القاضي إسماعيل بن إسحاق وهو أزدي حقيقةً، غير أنّ النّاظر في نصوص الكتاب وطباق السّماع التي فيه يجزم بما لا مجال للشّكّ فيه أنّ الكتاب هو: حديث مالك لمحمّد بن صخر الأزدي وليس القاضي إسماعيل بن إسحاق الأزدي، مع العلم أنّ كلمة «صخر» ظاهرة بوضوح في النّسخة الخطيّة ممّا يؤكّد ما ذكرتُه آنفاً[٤].

ثمّ اكتشف الجزء الخامس من الكتاب ونشره ميكلوش موراني بدار الغرب الإسلاميّ ببيروت عام ٢٠٠٢م، اعتماداً على نسخة في المكتبة العتيقة بالقيروان ضمن المعهد الوطني للتّراث، مركز دراسة الحضارة والفنون الإسلاميّة بالقيروان ـ رقّادة.

«وتعتبر هذه النّسخة من النّفائس الفريدة والثّمينة في التّراث المالكيّ التي تتعلّق بطريق مباشر برواية الموطّأ لمالك بن أنس في القرن الثّالث الهجري في حلقات تلاميذه المشهورين الذين أخذ عنهم القاضي إسماعيل بن إسحاق أحاديث الموطّأ، ورتّبها بترتيب أسماء شيوخ مالك بن أنس في كتابه هذا»[٥].

---

(١) تاريخ التّراث العربي ١٦٢/٣/١، وتبعه د. سليمان العريني في «الإمام أبو إسحاق القاضي» ص٢٤ فقال: «سوف أقوم بتحقيقه إن شاء الله»!

(٢) مصوّرة في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلاميّة ضمن مجاميع العمريّة ٩٣ (١٩٣ ـ ٢٠٨).

(٣) الإمام المحدّث أبو الحسن محمّد بن عليّ بن محمّد بن صخر الأزدي البصري، توفّي سنة ٤٤٣هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٦٣٨/١٧ ـ ٦٣٩.

(٤) ونبّه أيضاً على هذا الوهم د.المرعشلي في حاشية المجمع المؤسّس ٤٧٢/١.

(٥) ميكلوش موراني: مقدّمة تحقيق الجزء الخامس من مسند حديث مالك بن أنس، للقاضي إسماعيل.

١١ ـ الرّدّ على أبي حنيفة[١]:

ولا شكّ أنّه في مسائل فقهيّة معيّنة ولكن لا يدرى تحديداً أعيان تلك المسائل. ويبدو من عبارة عياض أنّ القاضي إسماعيل ألّف غيرَ كتابٍ في الرّدّ على أبي حنيفة حيث قال: «كتبه في الرّدّ على أبي حنيفة»[٢].

١٢ ـ الرّدّ على الشّافعيّ في مسألة الخُمُس وغيره[٣]:

تناول فيه مسألة الخمس وقسمته في الفيء ومواضيع أخرى خالف فيها ـ فيما يبدو ـ الشّافعيُّ مالكاً.

١٣ ـ الرّدّ على محمّد بن الحسن الشّيبانيّ: مائتا جزء ولم يتمّ[٤].

نقل عنه الحافظ أبو عمر ابن عبدالبرّ[٥]، ووصفه الذّهبي بأنّه كتاب حافل[٦].

١٤ ـ زيادات الجامع من الموطّأ: أربعة أجزاء[٧].

وكتاب الجامع باب كبير ختم به الإمام مالك كتابه الموطّأ جمع فيه أحاديث مختلفة لا يجمعها باب واحد وغالبها في الأخلاق والآداب، فلعلّ القاضي إسماعيل أضاف أحاديث بإسناده إلى مالك تناسب كتاب الجامع.

١٥ ـ السّنن[٨]:

ولعلّ القاضي جمع فيه السّنن الثّابتة عن رسول الله ﷺ، أو هو كتاب على نمط كتب السّنن كسنن أبي داود والتّرمذي وغيرهما ممّن جمع فيها أصحابها أحاديث كثيرة عن رسول الله ﷺ تشمل أبواباً متنوعّة.

---

(١) ترتيب المدارك ١٧٩/٣، والدّيباج المذهب ٢٨٩/١.
(٢) ترتيب المدارك ١٧٩/٣.
(٣) نفسه ١٧٩/٣.
(٤) ترتيب المدارك ١٧٩/٣، والسّير ٣٤٠/١٣.
(٥) التّمهيد ٣٤٤/١.
(٦) تذكرة الحفّاظ ٦٢٥/٢.
(٧) ترتيب المدارك ١٨٠/٣.
(٨) ترتيب المدارك ١٨٠/٣.

١٦ ـ الشّفعة وما روي فيها من الآثار[١]:

جمع فيه القاضي ما ورد في مسألة الشّفعة في بيع الأراضي، ويظهر أنّه نفس الكتاب الذي سمّاه ابنُ حجر: «قسمة الأراضي»[٢].

١٧ ـ الشّفاعة[٣]:

رواه عن القاضي إسماعيل بن إسحاق تلميذُه الشّيخ المحدِّث الأمين أبو القاسم إسماعيلُ بن يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن عيسى البغدادي البزّاز المعروف بابن الجِراب، المتوفّى سنة ٣٤٥هـ[٤].

وقد جمع فيه القاضي ـ فيما يبدو ـ ما يتعلّق بقضيّة عقديّة مشهورة هي شفاعة النّبيّين ـ عليهم وعلى نبيّنا أفضل الصّلاة وأزكى التّسليم ـ.

١٨ ـ شواهد الموطّأ:

وهو كتاب كبير غريب عظيم، في عشر مجلّدات وذكر بعضهم أنّه في خمسمائة جزء[٥]. ويبدو من عنوان الكتاب أنّ القاضي إسماعيل جمع طرقاً أخرى لأحاديث كتاب الموطّأ تشهد لها وتقوّيها.

١٩ ـ العلل من رواية إسماعيل القاضي عن ابن المديني: أربعة عشر جزءاً[٦].

وهو مجموعة من الأسئلة وجّهها القاضي إسماعيل لشيخه علي بن المديني[٧] في العلل والرّجال والتّواريخ والوفيات، كما يظهر ذلك جليًّا من

---

(١) نفسه ٣/١٨٠.
(٢) فتح الباري ٥/٤٨.
(٣) ترتيب المدارك ٣/١٨٠.
(٤) تاريخ بغداد ٦/٣٠٤، وفهرس ابن خير ٣٠٣، وسير أعلام النّبلاء ١٥/٤٩٧ ـ ٤٩٨.
(٥) ترتيب المدارك ٣/١٨٠.
(٦) سير أعلام النّبلاء ١١/٦٠، والمنهج الأحمد ١/١٨٣، والدّرّ المنضّد للعليمي ١/٩٠.
(٧) يجدر التّنبيه هنا أنّ للحافظ ابن المدينيّ كتاب «العلل» طبع بتحقيق د. محمّد مصطفى الأعظميّ، ضمن منشورات المكتب الإسلاميّ ببيروت، ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢م. وقد رواه عن ابن المديني تلميذُه أبو الحسن محمّد بن أحمد بن البراء ت٢٩١هـ، وعنه انتشر الكتاب كما في مقدّمة التّحقيق ٢٥. وقد تصفّحتُ الكتاب فلم أر فيه للقاضي إسماعيل أثراً.

خلال بعض النّقول المتبقيّة في بعض المصادر[١].

٢٠ ـ الفرائض: في مجلّد[٢].

وهو كتاب خاصٌّ بمسائل الفرائض والمواريث.

٢١ ـ فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ:

رواه عن القاضي إسماعيل بن إسحاق تلميذُه الشّيخ المحدِّث الأمين أبو القاسم إسماعيلُ بن يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن عيسى البغدادي البزّاز المعروف بابن الجِراب، المتوفّى سنة ٣٤٥هـ[٣]، وقد حدّث ابنُ الجِراب به في شهر ربيع الآخر من سنة ٣٣٩هـ، كما في سند الكتاب[٤].

وهو من أشهر كتب القاضي إسماعيل[٥]، جمع فيه الأحاديث الواردة في فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ. وقد استفاد منه غيرُ واحد من الأئمّة الأعلام ونقلوا منه خاصّة العلاّمة ابن القيّم في كتابه جلاء الأفهام في الصّلاة والسّلام على خير الأنام[٦].

وقد رأيتُ للكتاب ثلاث طبعاتٍ:

الأولى: بتحقيق العلاّمة محمّد ناصر الدّين الألباني رحمه الله تعالى، نشره المكتب الإسلاميّ ببيروت في طبعته الأولى عام **١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م**، واعتمد الشّيخ على نسخة وحيدة محفوظة بدار الكتب الظّاهريّة بدمشق[٧].

---

(١) الاستغناء لابن عبدالبرّ ٣٨٧/١، ٤٣٥، ٦٠٧، ٦٥٢، ٧٤٦/٢، ٨٥٤، ٩٤٠، ٩٨٠، ٩٩٧، وسير أعلام النّبلاء ١٩٤/٩، وإكمال تهذيب الكمال لمغلطاي ٣٢٣/٢، ١٢٨/٤، ٣٥٠/١٠.

(٢) ترتيب المدارك ١٨٠/٣.

(٣) تاريخ بغداد ٣٠٤/٦، وسير أعلام النّبلاء ٤٩٧/١٥ ـ ٤٩٨.

(٤) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ـ تحقيق: التّركماني ٩٢، وثبت العلائي ق ٤٩.

(٥) ذكره جمع كثير منهم عياض في ترتيب المدارك ١٨٠/٣.

(٦) انظر: مقدّمة فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ ـ تحقيق: التّركماني، ص ٨٣.

(٧) مجاميع العمرية ٣٨ (٨٦ ـ ٩٨).

الثّانية: بتحقيق عبدالحقّ التّركماني، نشرته مكتبة رمادي للنّشر بالدمّام في طبعته الأولى عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، واعتمد المحقّق على نسختين:

الأولى: التي اعتمدها الشّيخ الألباني والكائنة بالظّاهريّة.

والثّانية: نسخة بمكتبة كوبريلي بتركيا[١].

وقد أشار المحقّق إلى نسختين أخريين للكتاب ذكرهما فؤاد سزكين في تاريخ التّراث العربي، إحداهما: بمكتبة الأزهر، والأخرى: في مكتبة حليم بالقاهرة، ويبدو أنّ هاتين النّسختين لم تقعا بيد المحقّق.

الثّالثة: بتحقيق حسين محمّد عليّ شكري، نشرته دارُ المدينة المنوّرة للنّشر والتّوزيع، في طبعته الأولى عام ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، واعتمد المحقّقُ على أربع نسخ خطيّة: الظّاهرية، وكوبرلي، والأزهر، ونسخة الخزانة العامّة بالرّباط، وفاتته ـ فيما يظهر ـ نسخة مكتبة حليم بالقاهرة.

٢٢ ـ القراءات[٢]:

وهو كتاب جليل القدر عظيم الخطر، يشهد بتفضيله، فيه واحدُ الزّمان ومن انتهى إليه العلمُ بالنّحو واللّغة في ذلك الأوان وهو أبو العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد[٣]، جمع فيه القاضي إسماعيل قراءةَ عشرين إماماً[٤].

وقد ذكر د. فؤاد سزكين أنّ للكتاب قطعة مخطوطة في القيروان بتونس[٥]، وأحسب أنّه قد اشتبه عليه كتاب آخر للقاضي إسماعيل: «أحكام القرآن»، الذي توجد منه قطعة في تونس كما تقدّم بيانُه، أمّا هذا الكتاب:

---

(١) انظر: وصفها في فهرس مخطوطات كوبريلي ٢٢٢/١.
(٢) الإبانة لمكي ٥٤ ـ ٥٦، ونقل منه نصًّا مطوّلاً، وتاريخ بغداد ٢٨٦/٦، وغاية النّهاية ١٦٢/١.
(٣) تاريخ بغداد ٢٨٦/٦.
(٤) غاية النّهاية ١٦٢/١.
(٥) تاريخ التّراث العربي ١٦٣/٣/١.

«القراءات» فلم أر من وافق سزكين على تلك المعلومة التي ذكرها حول هذا الكتاب.

٢٣ ـ المبسوط في الفقه[١]:

رواه عن القاضي تلميذُه أبو عليّ إسماعيل بن محمّد الصّفّار[٢].

وقد بسط فيه القاضي إسماعيل الرّوايات عن الإمام مالك كما يظهر ذلك جليًّا من نقول ابن أبي زيد القيرواني عنه في كتابه النّوادر والزّيادات[٣]، وذكر الحافظ أبو طاهر السِّلَفيّ أنّ كتاب المبسوط حوى سبعين ألف مسألة[٤]، ولم يخل الكتاب من بعض تعليقات للقاضي إسماعيل كقوله حين ذكر كلاماً للإمام الفقيه مفتي المدينة أبي مروان عبدالملك بن عبدالعزيز بن عبدالله بن أبي سلمة بن الماجشون: «ما أجزل كلامه، وأعجب تفصيلاته، وأقلّ فضوله»[٥].

ومن اهتمام أهل العلم بهذا الكتاب ما يلي:

١ ـ العملُ الذي قام به المؤرّخ الفقيه أبو القاسم عبدالرّحمٰن بن محمّد بن رشيق القيرواني المتوفّى نحو ٣٨٠هـ، حيث جرّد المسائل الفقهيّة الموجودة في مبسوط القاضي إسماعيل ممّا ليس في «المدوّنة» في كتابٍ سمّاه: «المستوعب لزيادة مسائل المبسوط ممّا ليس في المدوّنة»[٦].

٢ ـ اختصار المبسوط لأبي عبدالله محمّد بن يوسف بن الفخّار المعروف بابن بشكوال القرطبيّ، المتوفّى سنة ٤١٩هـ[٧].

---

(١) الفهرست ٢٥٢، وترتيب المدارك ١٧٩/٣، والإرشاد للخليليّ ٦٠٨/٢.
(٢) تاريخ ابن الفرضي ٤٧/١.
(٣) النّوادر والزّيادات ٦٢٣/١، ٦٢٩، ٣٩٧/٦، وانظر: كذلك نقولاً عنه في مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١١٧/٢٧، ٣٣٤، وفتح الباري لابن رجب ٤٢٥/٦، ٤٢٦.
(٤) تراجم الأبهريّين للسِّلفي ق ٥٥ أ ـ مخطوط مصوّر في الجامعة الإسلاميّة رقم: ٥٦٣.
(٥) ترتيب المدارك ١٤٠/٣، طبعة المغرب.
(٦) معالم الإيمان ٢٣١/٣، وأعلام الزّركلي ٣٢٥/٣.
(٧) شجرة النّور الزكيّة ١١٢، وأعلام الزّركليّ ٣١٢/٦.

٣ ـ وكان الاهتمام به أيضاً كتابةً وقراءتُه عدّة مرّاتٍ فقد ذكر أبو بكر محمّد بن عبدالله بن صالح الأبهري الفقيه المالكيّ المشهور، المتوفّى سنة ٣٧٥هـ[١]، أنّه قرأ المبسوط ثلاثين مرّة وكَتَبَهُ[٢].

فإذا علمنا أنّ الكتاب حوى سبعين ألف مسألة اتّضح الجهد الكبير والصّبر العظيم اللّذان تحلّى بهما الأبهريُّ حتّى ختم الكتاب ثلاثين مرّة قراءةً. وما ذلك إلاَّ لقيمة المبسوط العلميّة التي عرفها هذا الفقيهُ الجليلُ، ولا يخفى ما في إعادة قراءة الكتاب من تجدّد للفوائد التي خفيت في أوّل قراءة.

٢٤ ـ مختصر المبسوط[٣]:

اختصر به الكتاب السّابق، ولا ندري عن طبيعة هذا الاختصار هل جرّده القاضي من الرّوايات الكثيرة أم اقتصر على مشهور رأي مالك؟

٢٥ ـ مسألة المنيّ يصيب الثّوب[٤]:

بحث فيه مسألة المني هل هو طاهر أو نجس.

٢٦ ـ المسند[٥]:

خرّجه له تلميذُه الحافظ النّاقد أبو عمران موسى بن هارون بن عبدالله بن مروان البزّاز المعروف والدُه بالحمّال، المتوفّى سنة ٢٩٤هـ[٦].

قال الخطيب البغدادي: «يقال[٧]: إنّه هو الذي خرّج لإسماعيل بن

---

(١) انظر: عن الأبهري سير أعلام النّبلاء ١٦/٣٣٢ ـ ٣٣٤.
(٢) ترتيب المدارك ٦/١٨٥ ـ ١٨٦، طبعة المغرب.
(٣) ترتيب المدارك ٣/١٨٠.
(٤) نفسه ٣/١٨٠.
(٥) تاريخ بغداد ٦/٢٨٤.
(٦) انظر: عن موسى بن هارون سير أعلام النّبلاء ١٢/١٦٦ ـ ١١٩.
(٧) ينبغي الانتباه إلى أنّ هذه الصّيغةَ صيغةُ تمريضٍ فيها نوع تحفّظ على صحّة هذا التّخريج المعزوّ لموسى بن هارون الحمّال، خاصّة وأنّ المترجمين للقاضي إسماعيل بن إسحاق عزوا إليه المسند وذلك كاف للدّلالة على أنّه من تأليفه.

إسحاق القاضي بسنده فأخبرني أبو الوليد الحسن بن محمّد بن عليّ البلخي قال: حدّثنا عبدالله بن محمّد التّوّزيّ بالبصرة، قال: حدّثنا أبو إسحاق الهجيميّ، قال: سمعتُ موسى بن هارون يقول: قلتُ للقاضي إسماعيل بن إسحاق: لِمَ لا تقبل شهادتي وقد ائتمنتني على كتبك وفيها حديثُ رسول الله ﷺ وأنت تحدّث بها وهي عندي؟ قال: إنّي ما رأيتُها في ذي نباهةٍ قطُّ ـ يعني الشّهادة ـ»[١].

وفي القصّة إشارة إلى العلاقة المتينة التي كانت تربط القاضي إسماعيل بتلميذه موسى بن هارون حتّى صار مؤتمناً على كتبه، ومن مظاهر هذا الائتمان أنّ موسى خرّج المسند للقاضي وذلك بجمع رواياته عن شيوخه المسندين.

وعادة ما يجمع الحفّاظ في مسانيدهم أحاديث كثيرة عن رسول الله ﷺ من رواية عدد من الصّحابة.

٢٧ ـ مسند حديث أبي هريرة[٢]:

جمع فيه القاضي ما رواه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ في مسند خاصّ، وقد روى هذا المسند عن القاضي إسماعيل تلميذُه مسندُ بغداد أبو سهل أحمد بن محمّد بن عبدالله بن زياد القطّان البغداديّ، ت٣٥٠هـ[٣].

٢٨ ـ مسند حديث ثابت البناني[٤]:

جمع فيه القاضي إسماعيلُ ما أسنده التّابعيُّ الكبير الإمام ثابت بن أسلم البُنانيّ[٥].

---

(١) تاريخ بغداد ٤٩/١٥ ـ تحقيق: بشّار.
(٢) ترتيب المدارك ١٨٠/٣، والمجمع المؤسّس ٣٩٨/١.
(٣) المجمع المؤسّس ٣٩٩/١، والمعجم المفهرس لابن حجر ٥٢٦، الذي وقعت له قطعة من الكتاب قرأها على شيخه أحمد بن عليّ الحسينيّ.
(٤) ترتيب المدارك ١٨٠/٣.
(٥) المتوفّى سنة ١٢٣ هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٢٢٠/٥ ـ ٢٢٥.

٢٩ ـ مسند العشرة وغيرهم[١]:

جمع فيه القاضي إسماعيل ما أسنده العشرة المبشّرون بالجنّة وضمّ إليه ـ فيما يبدو ـ أحاديث غيرهم ممّن بُشِّر بالجنّة. ولا ندري هل هذا هو كتاب المسند السّابق الذِّكْر أو هو كتاب مستقلّ خاصّ بروايات المبشّرين بالجنّة.

٣٠ ـ مسند يحيى بن سعيد الأنصاري[٢]:

جمع فيه القاضي ما أسنده الحافظ الإمام التّابعيّ الكبير أبو سعيدٍ يحيى بن سعيد الأنصاريّ الخزرجي المدني القاضي[٣].

وقد رواه عن القاضي إسماعيل بن إسحاق تلميذُه الشّيخ المحدِّث الأمين أبو القاسم إسماعيلُ بن يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن عيسى البغدادي البزّاز المعروف بابن الجِراب المتوفّى سنة ٣٤٥هـ[٤].

٣١ ـ معاني القرآن وإعرابه[٥]: خمسة وعشرون جزءاً[٦].

وهذا الكتاب شهد بتفضيله، فيه أيضاً واحدُ الزّمان ومن انتهى إليه العلمُ بالنّحو واللّغة في ذلك الأوان وهو أبو العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد[٧].

وكتاب المعاني هذا كان ابتدأه الإمام أبو عبيد القاسم بن سلّام بلغ فيه إلى سورة الحجّ أو الأنبياء ثمّ تركه فلم يكمله؛ وذلك أنّ الإمام أحمد بن

---

(١) تسمية ما ورد به الخطيب البغداديُّ دمشقَ ٢٨٣.
(٢) تاريخ بغداد ٢٨٤/٦، وترتيب المدارك ١٨٠/٣.
(٣) المتوفّى سنة ١٤٣ هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٤٦٨/٥ ـ ٤٨١.
(٤) فهرس ابن خير ١٤٨.
(٥) تاريخ بغداد ٢٨٦/٦، والتّمهيد ٢٦٦/٢٠ ـ ٢٦٧، وترتيب المدارك ١٧٩/٣. وأفاد ابن عبدالبرّ أنّه كتاب في تفسير القرآن وإعرابه ومعانيه وهو الكتاب الكبير، ونقل منه أبو عمر نصوصاً عدّةً.
(٦) ترتيب المدارك ١٧٩/٣، والبحر المحيط للزّركشي ٤٣/٨ وسمّاه اختصاراً: الإعراب.
(٧) تاريخ بغداد ٢٨٦/٦.

حنبل كتب إليه: «بلغني أنّك تؤلّف كتاباً في القرآن، أقمتَ فيه الفرّاءَ[١] وأبا عبيدة[٢] أئمّةً يُحْتَجُّ بهما في معاني القرآن فلا تفعل»، فأخذه إسماعيل وزاد فيه زياداتٍ، وانتهى إلى حيث انتهى أبو عبيدٍ[٣].

٣٢ ـ الموطّأ[٤]:

ويبدو أنّه كالمستخرج على موطّأ الإمام مالكٍ حيث جمع فيه القاضي أسانيده إلى مالك وجمع فيه أحاديث الإمام من الموطّأ وغيره، ويؤكّد ذلك قول القاضي عياض: «وجمع كثيرٌ منهم حديثَ مالكٍ من الموطّأ وغيره؛ فممّن ألّف في ذلك القاضي إسماعيل، صنع موطّأه المسند عن رجاله إلى مالك بن أنس من موطّأ مالك وسائر حديثه»[٥].

٣٣ ـ النّوادر والأخبار: ويقع في جزءين[٦].

رواه عنه من تلاميذه الحسن بن محمّد بن أحمد بن كيسان أبو محمّد الحربي النّحويّ[٧]، وإسحاق بن إبراهيم بن محمّد بن يوسف أبو يعقوب

---

(١) يحيى بن زياد بن عبدالله الكوفي النّحويّ صاحب الكسائيّ والمتوفّى سنة ٢٠٧هـ، كان من أئمّة اللّغة والنّحو غير أنّه كان يميل إلى الاعتزال، قال ياقوت في معجم الأدباء ١١/٢٠: «كان الفرّاءُ فقيهاً عالماً بالخلاف وبأيّام العرب وأخبارها وأشعارها، عارفاً بالطبّ والنّجوم، متكلّماً يميل إلى الاعتزال، وكان يتفلسف في تصانيفه ويستعمل فيها ألفاظَ الفلاسفة»؛ ويبدو أنّ هذا هو السّبب الذي حمل الإمام أحمد بن حنبل ـ وهو من هو تمسّكاً بالسّنّة وبغضاً للكلام وأهله ـ على نهي أبي عبيد أن يعتمد الفرّاء في تصنيفه كتاباً يتعلّق بمعاني القرآن.

(٢) معمر بن المثنّى النّحوي صاحب التّصانيف، المتوفّى سنة ٢٠٩هـ، غير أنّه اتّهم بالشّعوبيّة ورأي الخوارج فقد ذكر ابن قتيبة في المعارف أنّه ألّف في مثالب العرب، وكان يرى رأي الخوارج. وانظر: سير أعلام النّبلاء ٩/٤٤٦، ويبدو أنّ هذا أيضاً سبب موقف الإمام أحمد منه.

(٣) ترتيب المدارك ٣/١٨٠.

(٤) ترتيب المدارك ٣/١٧٩.

(٥) نفسه ٢/٨٠ ـ طبعة المغرب.

(٦) التّحبير في المعجم الكبير ٢/١٢.

(٧) المنتخب من معجم شيوخ السّمعاني ٣/١٣٠٤، وثبت العلائي ق ٤٩ ب ـ ٥٠أ، والمعجم المفهرس ٤٣٦، وأفاد السّمعاني أنّه جزءان، واقتصر الخطيب في تاريخ=

البَحْرِيّ الجُرْجانيّ، الإمام الحافظ الثَّبت محدّث جُرْجان في وقته[١].

وقد جمع فيه القاضي إسماعيل بأسانيده الأخبار التّاريخية النّادرة على ما جرت به عادة المحدّثين في مثل هذا النّمط من التّأليف. وقد احتفظ لنا العلائيُّ بنصٍّ منه يوضّح المقصود حيث قال القاضي إسماعيل: «حدّثنا محمّد بن أبي بكر، ثنا إبراهيم بن مهدي، عن مالك بن أنس قال: قال عمر بن عبدالعزيز لرجلٍ: مَنْ سيّدُ قومِكَ؟ قال: أنا، قال: لو كنتَ كذلك ما قلتَهُ»[٢].

فهذا ما تيسّرت معرفتُه من كتب القاضي إسماعيل بن إسحاق وهي تراث حافل يدلّ على تمكّن القاضي في ميدان التّأليف، غير أنّه لم يبق منه ـ مع الأسف ـ إلاّ شيءٌ يسير تمثّل في ثلاثة كتب هي: فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ، وجزء أيّوب السّختياني، وقطعة من أحكام القرآن، أمّا سائر كتبه فبقيت رسوم عناوينها في بعض المصادر ونقول عنها في أخرى، وهي لا تكفي حقيقةً في إعطاء تصوّر دقيق عن مضامين هذه الكتب وقيمتها العلميّة.

وبعد عرض هذا التّراث يمكن للباحث أن يستخلص أنّ القاضي إسماعيل طرق بتآليفه هذه موضوعات عدّة هي شاهدٌ على موسوعيته العلميّة حيث كتب في:

علوم القرآن: الاحتجاج بالقرآن، أحكام القرآن، والقراءات، ومعاني القرآن وإعرابه.

وفي الحديث: جزء حديث أمّ زرع، وحديث أيّوب، وحديث مالك، وزيادات الجامع من الموطّأ، والسّنن، والشّفعة وما روي فيها من الآثار، وشواهد الموطّأ، والمسند، ومسند حديث ثابت البناني، ومسند العشرة وغيرهم، ومسند يحيى بن سعيد الأنصاري، والموطّأ، والعلل.

= بغداد ٤٤٧/٨ ـ تحقيق: بشّار، والقفطي في إنباه الرّواة ٣٥٤/١، وابن كثير في البداية ١٥٧/٨ على تسميته: النّوادر، وهو اختصارٌ في التّسمية.

(١) التّحبير في المعجم الكبير ١٢/٢.

(٢) ثبت العلائيّ ق ٥٠ أ.

وفي العقيدة: أهوال القيامة، وفضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ.

وفي أصول الفقه: الأصول.

وفي الفقه: الأموال والمغازي، والرّدّ على أبي حنيفة، والرّدّ على محمّد بن الحسن الشّيبانيّ، والرّدّ على الشّافعيّ في مسألة الخمس وغيرها، والفرائض، والمبسوط، ومختصره، ومسألة المنيّ يصيب الثّوب.

وفي الأخلاق: الأخلاق النّبويّة.

وهذا كلُّه يدلّ بشكل واضح على قدم راسخة في فنون هذه العلوم، وعلى موسوعيّة تحلّى بها القاضي إسماعيل بن إسحاق.



المبحث الثّاني عشر
وفاته



بعد حياة حافلةٍ بالعلم والعمل، وعُمُر مديد جاوز الثّمانين عاماً قضاها في التّعلّم حفظاً وفهماً، والتّعليم تدريساً وتأليفاً، والقضاء حُكْماً وفَضْلاً، بعد ذلك كلِّه أجاب القاضي إسماعيل داعي الله، وجاءه الأجل المحتوم فجأة بعد أداء صلاة العشاء ليلة الأربعاء لثمان بقين من شهر الله الحرام ذي الحجّة سنة ٢٨٢هـ، وذلك ببغداد[١].

قال ابن أزهر الكاتب: «ارتفع المطر فخرج إسماعيلُ إلى المصلّى، فصلّى ركعتين بسبّح وهل أتاك، ثمّ صعد المنبر وخطب خطبتين وحوّل رداءه، وحدّث بحديث طويل خشع النّاسُ له وبكى النّاسُ وانصرف خاشعاً.

فلمّا كان إلى أيّام صلّى في مسجده العصر وهو صحيحٌ وحكم، ثمّ انصرف إلى داره، ووجد في المغرب ضعفاً، فعهد إلى ابنه الحسن وابن عمِّه يوسف بن يعقوب، وتوفّي في تلك اللّيلة.

وفي روايةٍ أخرى أنّه توفّي من ليلة يوم استسقائه، وصلّى عليه ابنُ عمِّه يوسف، وورث خطّتَه من الإمامة في الدّين والدّنيا بنو عمِّه»[٢].

وقد أثّرت وفاةُ القاضي إسماعيل في أحد أعزّ أصحابه وهو

---

(١) انظر: ترتيب المدارك ٣/١٨٠، والدّيباج المذهب ١/٢٩٠.

(٢) ترتيب المدارك ٣/١٨١ ـ ١٨١.

أبو العبّاس محمّد بن يزيد المُبَرّد ٢١٠ ـ ٢٨٦هـ، فألّف إثر وفاة القاضي كتاباً سمّاه: «التّعازي والمراثي والمواعظ والوصايا» قال في مقدّمته:

«دعانا إلى تأليف هذا الكتاب اجتلابُ محاسن من تكلّم في أسباب الموت من المواعظ والتّعازي والمراثي على قدر ما يحضر؛ فإنّا ابتدأناه من غير خلوةٍ بفكر ولا تمييز وكتب، وإنّما اقتضبناه اقتضاباً ثقةً بالله وتوكّلاً عليه، مُصابَنا برجل استخفّنا لذلك وبعثنا عليه، وهو أبو إسحاق القاضي إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حمّاد بن زيد بن درهم.

وإنّما نسبناه التماساً للتّنويه بذِكْر سَلَفِه الصّالحين؛ ولقد كان رحمه الله في كلّ الأمور أنجع وأنفع، ولو عُدَّ كاملٌ لا سَقْطَةَ فيه لكان إيّاه، ولكنّ الله جلّ ذِكْرُه جعل في المخلوقين النّقص، وجعلهم ضعفاء، وحكم بأنّهم لم يُؤْتَوْا من العلم إلاّ قليلاً، ولقد كانت أنصباؤه في ذلك القليل كالمحتوية على أكثره رحمة الله عليه، مع ما جمع الله فيه من حكم عادل، ورأي فاضل، وأدب بارع، ولبّ ناصع، وتصرّف في العلوم، وحِلْم يُرْبي على الحُلوم، وفي الله تعالى خَلَفٌ من كلّ هالكٍ، وعزاءٌ من كلّ مُصيبةٍ، ورسولُ الله ﷺ الأسوةُ والقدوةُ، وفي كلّ خَطْبٍ إذا ذُكرتْ وفاتُه صغير، وكلُّ رزءٍ حقير، عليه رحمة الله وبركاته»[1].

فرحم الله القاضي إسماعيل، وأجزل له المثوبة على ما قدّم من علم وعمل، إنّه جواد كريم.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) التّعازي والمراثي ٣٩.

الباب الثّاني

المدرسة المالكيّة البغداديّة وبعض المدارس الأخرى

وفيه فصلان:

الفصل الأوّل: خصائص المدرسة المالكيّة البغداديّة.

ويمكن إجمال ذلك في المباحث الآتية:

المبحث الأوّل: سعة الاطّلاع على المذاهب الأخرى.

المبحث الثّاني: التّصنيف في الخلافيات.

المبحث الثّالث: التّصنيف في أصول الفقه.

المبحث الرّابع: التّصنيف في القواعد الفقهيّة والفروق.

المبحث الخامس: التّوسّع وطول النَّفَس في الاستدلال والمناقشة.

المبحث السّادس: التّوسّع في القياس.

الفصل الثّاني: أعلام المدرسة المالكيّة البغداديّة ومؤلّفاتهم.

وفيه لمحة عن أشهر أعلام ستّ مدارس، وذلك في المباحث الآتية:

المبحث الأوّل: المدرسة المدنيّة.

المبحث الثّاني: المدرسة المصريّة.

المبحث الثّالث: مدرسة تونس والقيروان.

المبحث الرّابع: مدرسة الأندلس.

المبحث الخامس: مدرسة فاس والمغرب الأقصى.

المبحث السّادس: المدرسة العراقية.

الفصل الأوّل
خصائص المدرسة المالكيّة البغداديّة

امتاز مالكيّة العراق عن غيرهم من المالكيّة بجملة من المميّزات يمكن إجمالها في المباحث الآتية:

* * *

المبحث الأوّل
سعة الاطّلاع على المذاهب الأخرى



امتاز المالكيّةُ العراقيون بالاطّلاع على أقوال المذاهب الأخرى وأدلّتها، وقد ساعد في ذلك البيئة العلميّة في العراق والتي تيسّر فيها اجتماع أعلام من مدارس شتّى، فكان لزاماً على أعلام المالكيّة التّعامل مع مصنّفات مخالفيهم التي تعرّض فيها مؤلّفوها إلى نقد كثير من آراء المذهب المالكيّ، ممّا حداهم إلى تأليف مصنّفات خاصّة في الرّدّ على بعض المخالفين من شتّى المذاهب كتأليف القاضي إسماعيل بن إسحاق كتاباً في الرّدّ على أبي حنيفة[1]، وآخر في الرّدّ على محمّد بن الحسن الشّيبانيّ في مائتي

(١) ترتيب المدارك ٣/١٧٩.

جزء[١]، وآخر في الرّدّ على الشّافعيّ[٢]، وتأليف الشّيخ أبي بكر الأبهريّ كتاباً في الرّدّ على المزنيّ[٣].

* * *

المبحث الثّاني
التّصنيف في الخلافيات



امتاز مالكيّةُ العراق بكثرة التّصنيف في الخلافيات، ومردُّ ذلك إلى وجود مالكيّة العراق في جوّ علميّ تكثر فيه المذاهب الفقهيّة، وذلك لمعاصرة مالكيّة العراق للحنفيّة والشّافعيّة فيه.

وقد ساهمت المناظراتُ الفقهيّة التي كانت تعقد في مجلس الخليفة وفي مجالس ذوي الجاه والسّلطان في اتّجاه مالكيّة العراق نحو التّصنيف في الخلافيات.

إنّ هذا التّوسّع في فنّ التّأليف في الخلافيات لا نرى له مثيلاً في المدارس المالكيّة الأخرى، ومن أوضح الأمثلة على هذا النّمط من التّصنيف:

أ ـ عيون الأدلّة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار لابن القصّار البغداديّ.

وقارىء هذا الكتاب يدهش من كثرة الأقوال التي يوردها ابن القصّار مع أدلّتها والرّدّ عليها مفصّلاً بشكل لا مثيل له في كتاب آخر من كتب مدارس المالكيّة الأخرى.

ب ـ الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبدالوهّاب: وهو من

---

(١) نفسه ٣/١٧٩.
(٢) نفسه ٣/١٧٩.
(٣) نفسه ٦/١٨٨.

كتب الفقه المقارن فيه تحرير للمسائل التي يجري فيها الخلاف بين المذاهب، ذاكراً رأي المالكيّة، ثمّ يعقب ذلك بآراء من خالفهم وأدلّتهم[1].

* * *

المبحث الثّالث



التّصنيف في أصول الفقه

سبق مالكيّةُ العراق غيرهم من المالكيّة إلى التّصنيف الأصوليّ، ومن أمثلة ذلك:

أ ـ اللّمع في أصول الفقه لأبي الفرج عمرو بن محمّد اللّيثيّ البغدادي، ت٣٣٠هـ[2].

ب ـ إجماع أهل المدينة لأبي بكر الأبهريّ، ت٣٧٥هـ[3].

ج ـ المقدّمة في أصول الفقه لأبي الحسن ابن القصّار، ت٣٩٧هـ[4].

* * *

المبحث الرّابع



التّصنيف في القواعد الفقهيّة والفروق

كما كان لمالكيّة العراق السّبقُ إلى التّصنيف في فنّ القواعد الفقهيّة والفروق ومن أمثلة ذلك:

---

(١) انظر: اصطلاح المذهب عند المالكيّة ٢٧٤.

(٢) الدّيباج المذهب ١٢٧/٢.

(٣) ترتيب المدارك ١٨٨/٦.

(٤) طبع بتحقيق: د. محمّد بن الحسين السّليمانيّ، بدار الغرب الإسلاميّ.

أ ـ النّظائر في الفقه للقاضي عبدالوهّاب[١]، ت٤٢٢هـ.

ب ـ الفروق في مسائل الفقه له أيضاً[٢].

ج ـ الفروق الفقهيّة لتلميذه أبي الفضل مسلم بن علي الدّمشقيّ من أعلام القرن الخامس الهجري[٣].

❋ ❋ ❋

المبحث الخامس

التّوسّع وطول النَّفَس في الاستدلال والمناقشة

وهذا شيءٌ لا نلاحظه عند غير مالكيّة العراق خصوصاً عند متأخّري المالكيّة الذين غلب عليهم تقريرُ المسائل في ضوء الأقوال المنقولة داخل المذهب، دون التّعريج على أقوال المذاهب الأخرى فضلاً عن الاهتمام بأدلّتهم ومناقشتها، وذلك ولّد انطباعاً لدى الباحثين بأنّ الفقه المالكيّ خالٍ من الأدلّة، وليس الأمر كذلك لأنّ ذلك الانطباع قائم على النّظر في منهج متأخّري المغاربة على وجه الخصوص، بينما نرى منهج مالكيّة العراق يبطل ذلك الانطباع لكثرة ما نرى من اعتماد العراقيّين على ذكر الأقوال والمناقشات، وقد ذكر المقّريُّ الفرق بين منهج مالكيّة العراق ومنهج المغاربة، واعتمد طريقة كلّ منهما في التّعاطي مع المدوّنة مقياساً لذلك الفرق بين المنهجين اللّذين سمّاهما اصطلاحين فقال:

«وقد كان للقدماء في تدريس المدوّنة اصطلاحان: اصطلاح عراقي، واصطلاح قرويّ:

---

(١) الفاسي: فهرس مخطوطات خزانة القرويين ٣٧٦/١.

(٢) الدّيباج المذهب ٢٨/٢.

(٣) مطبوع بتحقيق د. محمّد أبو الأجفان وحمزة أبو فارس ـ دار الغرب الإسلاميّ ١٩٩٢م.

فأهلُ العراق، جعلوا في مصطلحهم مسائل المدوّنة كالأساس، وبنوا عليها فصول المذهب بالأدلّة والقياس، ولم يعرّجوا على الكتاب بتصحيح الرّوايات، ومناقشة الألفاظ، ودأبُهم القصد إلى إفراد المسائل وتحرير الدّلائل على رسم الجدليّين وأهل النّظر من الأصوليّين.

وأمّا الاصطلاح القرويّ: فهو البحث عن ألفاظ الكتاب، وتحقيق ما احتوت عليه بواطنُ الأبواب وتصحيح الرّوايات، وبيان وجوه الاحتمالات، والتّنبيه على ما في الكلام من اضطراب الجواب واختلاف المقالات، مع ما انضاف إلى ذلك من تتبّع الآثار، وترتيب أساليب الأخبار، وضبط الحروف على حسب ما وقع في السّماع، وافق ذلك عوامل الإعراب أو خالفها»[(١)].

وهذا الاختلاف بين المنهجين في التّعامل مع «المدوّنة» ليس قاصراً عليها، بل ذلك منحى تميّزت به المدرستان العراقية والقرويّة، «فبينما ينزع مالكيّةُ العراق نحو التّوسّع في الاستدلال وسوق الأجوبة والمناقشات وتوجيه الأدلّة، يهتمّ المالكيّةُ المغاربةُ بتتبّع الرّوايات والسّماعات، والإكثار من النّقول التي تؤيّد هذا القول أو ذاك، وإنّ نظرةً لبعض مؤلّفات مالكيّة العراق تظهر مدى التّباين بين المنهجين»[(٢)]، وخذ كمثالٍ أيّ مسألةٍ من كتاب «عيون الأدلّة» لابن القصّار، وقارنها بكتاب كـ: «البيان والتّحصيل» لترى الفرق جليًّا بين المدرستين العراقية وغيرها من مدارس المالكيّة.

❋ ❋ ❋

المبحث السّادس
التّوسّع في القياس



كما يميل مالكيةُ العراق إلى التّوسّع في القياس وغالباً ما يذكرون أكثر من قياسٍ استدلالاً لمذهبهم، الأمرُ الذي لا تكاد تجد له نظيراً عند غير

(١) أزهار الرّياض ٣/٢٢.
(٢) عبدالمجيد صلاحين: المدرسة العراقية ٧.

العراقيّين من المالكيّة. ويبدو هذا واضحاً من خلال بعض مؤلّفات مالكيّة العراق، كابن القصّار في «عيون الأدلّة»، وعبدالوهّاب في «الإشراف» وغيرهما[1].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) انظر: المصدر السّابق.

الفصل الثّاني
أعلام المدرسة المالكيّة البغداديّة ومؤلّفاتهم

يلاحظ النّاظر في مذهب مالك تعدّد المدارس الفقهيّة فيه فهناك ستُّ مدارس مشهورة بأعلامها ومؤلّفاتها وخصائصها، ويهمّ الباحثَ هنا أخذ لمحة موجزة عن هذه المدارس، ومنها المدرسة البغداديّة موضوع هذا المبحث، وذلك في المباحث الآتية:

***

المبحث الأوّل
المدرسة المدنيّة



وهي نسبةٌ يشار بها إلى موطن نشوء المذهب المالكيّ وهو المدينة النّبويّة على صاحبها أفضل الصّلاة والتّسليم، وبها التصق لقب: «إمام دار الهجرة» بالإمام مالك بن أنس الأصبحيّ، الذي أخذ العلم عن أعلام المدينة محدّثين وفقهاء، واستقلّ بأصول علميّة قامت أساساً على اعتماد الحديث النّبويّ، وقامت بذلك النّواةُ لما أطلق عليه فيما بعد: «مدرسة أهل الحديث».

ومن أبرز أعلام هذه المدرسة:

١ ـ محمّد بن مسلمة بن محمّد بن هشام بن إسماعيل، روى عن مالك وتفقّه عنده، وكان أحد فقهاء المدينة من أصحاب مالك، وكان أفقههم، وله كتب فقه أخذت عنه، توفّي سنة ٢٠٦هـ[١].

٢ ـ العلّامة الفقيه مفتي المدينة أبو مروان عبدالملك بن عبدالعزيز بن عبدالله بن أبي سلمة بن الماجشون التّيميّ مولاهم المدني تلميذ الإمام مالك، دارت عليه الفتيا في زمانه وعلى أبيه قبله، له سماعات عن مالك، توفّي سنة ٢١٣هـ[٢].

٣ ـ الفقيه مطرّف بن عبدالله بن مطرّف بن سليمان أبو مصعب الهلاليّ، ابن أخت الإمام مالك بن أنس الإمام، روى عنه وبه تفقّه وصحبه سبع عشرة سنةً، وهو أحدُ رواة كتابه: «الموطّأ»، كان يوافق ابنَ الماجشون في كثير من الآراء والاختيارات الفقهيّة ولهذا أطلق عليهما «الأخوان»، تُوفّي مطرّف بالمدينة النّبويّة سنة ٢٢٠هـ[٣].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) الدّيباج المذهب ١٥٦/٢.

(٢) ترتيب المدارك ٣٦٠/٢ ـ ٣٦٥، وسير أعلام النّبلاء ٣٥٩/١٠ ـ ٣٦٠.

(٣) الدّيباج المذهب ٣٤٠/٢، ودراسات في مصادر الفقه المالكيّ ١٨٩، والمدرسة العراقية في المذهب المالكيّ خصائصها وآثارها في المذهب ٢ لعبدالمجيد صلاحين.

المبحث الثّاني
المدرسة المصريّة



تعتبر مصر المحضن الأوّل للمذهب المالكيّ بعد موطنه الأصليّ المدينة النّبويّة، وقد دخلها المذهب المالكيّ على يد ابن القاسم وغيره من تلامذة مالك المصريّين الذين كانت لهم حلقاتهم العلميّة بمصر حتّى وفد إليها الشّافعيّ فاقتسم المذهبان الشّهرة والذّيوع فيها، لكن نجم المالكيّة بمصر بدأ يأفل بغلبة الفاطميّين عليها ثمّ عاد بقوّة في عهد الدّولة الأيّوبيّة، وما زال متغلغلاً بمصر إلى اليوم حيث ينتشر في صعيد مصر بصفة خاصّة[١].

ومن أبرز أعلام هذه المدرسة:

١ ـ عالم الدّيار المصريّة ومفتيها أبو عبدالله عبدالرّحمٰن بن القاسم العُتَقيّ المصريّ صاحب مالك الإمام، وأشهر أصحابه المصريّين، روى عنه «المدوّنة» وله فيها آراء وأقوال، توفّي سنة ١٩١هـ[٢].

٢ ـ الإمام العلاّمة مفتي مصر أبو عمرو أشهب بن عبدالعزيز بن داود بن إبراهيم القيسيّ العامريّ المصريّ الفقيه، سمع مالك بن أنس وغيره، له مدوّنة تعرف بـ: «مدوّنة أشهب»، توفّي سنة ٢٠٤هـ[٣].

---

(١) محاضرات في تاريخ المذهب المالكيّ للجيديّ ٥٦.
(٢) انظر: عنه ترتيب المدارك ٤٣٣/٢، وسير أعلام النّبلاء ١٢٠/٩ ـ ١٢٥.
(٣) انظر: عنه ترتيب المدارك ٤٤٧/٢، وسير أعلام النّبلاء ٥٠٠/٩ ـ ٥٠٣.

٣ ـ الإمام الفقيه مفتي الدّيار المصريّة أبو محمّد عبدالله بن عبدالحكم بن أَعْيَن بن ليث المصريّ المالكيّ صاحب مالك، عقل مذهبه وفرّع على أصوله، وكان أعلم أصحابه بمختلف قوله، أفضت إليه الرّئاسةُ بمصر بعد أشهب، صنّف كتاباً اختصر فيه أسمعته من ابن القاسم وابن وهب وأشهب، ثمّ اختصر من ذلك كتاباً صغيراً، وعلى الكتابين مع غيرهما معوّل البغداديّين المالكيّة في المُدارسة، وإيّاهما شرح القاضي أبو بكر الأبهريّ، توفّي ابن عبدالحكم سنة ٢١٤هـ[١].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) انظر: عنه ترتيب المدارك ٥٢٣/٢ ـ ٥٢٨، وسير أعلام النّبلاء ٢٢٠/١٠ ـ ٢٢٣.

المبحث الثّالث

مدرسة تونس والقيروان



دخل المذهب المالكيّ تونس على يد عليّ بن زياد التّونسيّ صاحب الرّواية المشهورة لكتاب: «الموطّأ»، والمؤسّس الحقيقيّ للمذهب المالكيّ في تونس، ثمّ ما لبث المذهب أن انتشر في تونس والقيروان على يد أعلام كبار من الفقهاء أمثال سحنون وغيره[1].

ومن أبرز أعلام هذه المدرسة:

١ ـ الفقيه العابد أبو الحسن عليّ بن زياد التّونسيّ، سمع من مالك وروى عنه كتابه «الموطّأ»[2]، كان سحنون لا يقدّم عليه أحداً من أهل إفريقيّة، وكان أهلُ العلم بالقيروان إذا اختلفوا في مسألةٍ كتبوا بها إلى عليّ بن زياد التّونسيّ ليعلمهم بالصّواب، وكان خير أهل إفريقيّة في الضّبط للعلم، توفّي سنة ١٨٣هـ[3].

٢ ـ الإمام العلاّمة فقيه المغرب أبو سعيدٍ عبدالسّلام بن سعيد بن حبيب بن حسّان بن هلال القيروانيّ المالكيّ قاضي القيروان وصاحب «المدوّنة» رواها عن ابن القاسم عن مالك، وإليه يرجع الفضلُ في تصنيفها وتبويبها، ويلقّب بسحنون[4]، سمع من ابن وهب وابن القاسم وأشهب ولازمهم حتّى صار من نظرائهم، وساد أهل المغرب في تحرير المذهب،

(١) محاضرات في تاريخ المذهب المالكيّ للجيدي ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) طبعت القطعة المتبقيّة من الكتاب في تونس، نشرها محمّد الشّاذلي النّيفر.

(٣) انظر: عنه ترتيب المدارك ٣/٨٠ ـ ٨٤، والدّيباج المذهب ٢/٩٢ ـ ٩٣.

(٤) وهو اسم طائر بالمغرب يوصف بالفطنة والتّحرّز، وفي سين «سحنون» وجهان: الفتح والضّمّ، أنشدني بعض الشّيوخ:

وَسِينُ سَحْنُون بِفَتْحٍ قَدْ يُرَى ... وَقَدْ يُضَمُّ وَاسْمُهُ عَبْدُ السَّلَامْ

وانتهت إليه رئاسةُ العلم، وعلى قوله المعوّل بتلك النّاحية، وتفقّه به عددٌ كثيرٌ، توفّي سنة ٢٤٠هـ[1].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) انظر: عنه ترتيب المدارك ٣/٢/٥٨٥ ـ ٦٢٦، وسير أعلام النّبلاء ١٢/٦٣ ـ ٦٩.

المبحث الرّابع
مدرسة الأندلس



كانت الأندلس قبل أن يدخلها المذهب المالكيّ على مذهب الإمام الأوزاعيّ حتّى رحل بعضُ أبنائها إلى الحجاز، وسمعوا من الإمام مالك بن أنس ثمّ عادوا إليها محمّلين بعلمه، وأوّل من أدخل المذهب المالكيّ إلى ديار الأندلس زيادُ بن عبدالرّحمٰن المعروف بشَبْطُون وغيره، وما زال المذهبُ المالكيُّ يفشو في الأندلس حتّى تبنّاه الأمير هشام بن عبدالرّحمٰن بن معاوية، وأمر النّاس باتّباعه وجعله المرجع للفتيا والقضاء، وبقيت الأندلس على مذهب الإمام مالك حتّى سقوطها وخروج المسلمين منها[1].

ومن أبرز علماء هذه المدرسة:

١ ـ الإمام العلّامة حافظ المغرب أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمّد بن عبدالبرّ النّمَريّ الأندلسيّ القرطبيّ المالكيّ صاحب التّصانيف الفائقة من أشهرها: «التّمهيد»، و«الاستذكار»، و«الكافي»، توفّي سنة ٤٦٣هـ[2].

٢ ـ الإمام العلّامة الحافظ القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف

(١) محاضرات في تاريخ المذهب المالكيّ للجيدي ٢٤.
(٢) انظر: عنه سير أعلام النّبلاء ١٨/١٥٣ ـ ١٦٣.

الأندلسيّ الباجيّ القرطبيّ المالكيّ صاحب: «المنتقى في شرح الموطّأ»، توفّي سنة ٤٧٤هـ[١].

□ □ □ □ □

(١) انظر: عنه المصدر السّابق ١٨/٥٣٥ ـ ٥٤٥.

المبحث الخامس



مدرسة فاس والمغرب الأقصى

لقد تأخّر دخول المذهب المالكيّ إلى المغرب الأقصى نسبياً عن دخوله تونس والأندلس، وقد كان أهل المغرب الأقصى يتبعون مذاهب شتّى إلى أن جاءت دولةُ الأدارسة فأمر الملكُ إدريس بتبنّي المذهب المالكيّ، وأمر قضاته وولاته بالعمل بهذا المذهب[١].

ومن أبرز أعلام هذه المدرسة:

الإمام العلاّمة الحافظ الأوحد القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبيّ السّبتيّ المالكيّ، توفّي سنة ٥٤٤هـ[٢].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) محاضرات في تاريخ المذهب المالكيّ للجيدي ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) انظر: عنه سير أعلام النّبلاء ٢١٢/٢٠ ـ ٢١٨.

المبحث السادس
المدرسة العراقية



يمكن القول إنّ الاهتمام المالكيّ بالعراق ومنهج العراقيين قد بدأ في حياة الإمام مالك رحمه الله، ولعلّ في قصّة أسد بن الفرات مع الإمام مالك ما يشير إلى بداية هذا الاهتمام، قال أسد بن الفرات:

«خرجتُ إلى المشرق وأتيتُ المدينة فقصدتُّ مالكاً، وكان إذا أصبح خرج آذِنُه فأدخل أهل المدينة ثمّ أهل مصر ثمّ عامّة النّاس، فكنتُ أدخل معهم، فرأى مالكٌ رغبتي في العلم، فقال لآذِنِه: أدْخِل القرويَّ مع المصريّين، فلمّا كان بعد يومين أو ثلاثة قلتُ له: إنّ لي صاحبين وقد استوحشتُ أن أدخل قبلهما، فأمر بإدخالهما معي، وكان ابنُ القاسم وغيره يجعلونني أسأل مالكاً، فإذا أجابني قالوا لي: قل له: فإن كان كذا وكذا؟ فضاق عليَّ يوماً وقال: هذه سلسلةٌ بنت سلسلةٍ: إن كان كذا كان كذا، إن أردتَّ فعليك بالعراق»[1].

ويظهر هذا الاهتمامُ أيضاً بقيام أسد بن الفرات بطرح المسائل - التي كانت ترد على محمّد بن الحسن الشّيباني - على ابن القاسم، وطلبه منه أن يجيب عليها على مذهب الإمام مالك، وقد أجابه ابنُ القاسم على ذلك، ودوّن أسدٌ أجوبة ابن القاسم على هذه المسائل في كتاب عُرف فيما بعد

---

(١) ترتيب المدارك ٣/٢٩٢.

بـ: «الأسديّة»، وهذه الأجوبةُ اعتبرت النّواةَ لكتاب: «المدوّنة» فيما بعد[١].

وتوالى الاهتمامُ المالكيّ بالعراق إلى أن دخل المذهبُ العراقَ على يد بعض تلاميذ الإمام مالك كعبدالله بن مسلمة بن قعنب القعنبيّ التّميميّ الحارثيّ أحد رواة «الموطّأ»[٢] عن مالك، ثمّ أحمد بن المعذّل شيخ القاضي إسماعيل الذي تخرّج في الفقه على يديه، ثمّ قويت شوكةُ المذهب المالكيّ في العراق بدخول أسرة بني حمّاد إلى العراق، وكانت لها علاقةٌ وطيدةٌ بالخليفة العبّاسيّ المأمون ممّا ساعد على انتشار المذهب المالكيّ، وقد نبغ من هذه الأسرة علماء كثيرون كان أشهرهم علمنا القاضي إسماعيل بن إسحاق الذي يعدّ بحقّ مؤسّس المذهب المالكيّ بالعراق، وقد كان له فضل كبير في نشره والتّأليف فيه حتّى قال طلحة بن محمّد بن جعفر الشّاهد:

«تقدّم في هذا العلم حتّى صار علماً فيه، ونشر من مذهب مالكٍ وفضله ما لم يكن بالعراق في وقتٍ من الأوقات، وصنّف في الاحتجاج لمذهب مالك والشّرح له ما صار لأهل هذا المذهب مثالاً يحتذونه، وطريقاً يسلكونه»[٣].

وفيما يلي نبذةٌ عن بعض مشاهير أعلام المدرسة المالكيّة العراقية:

١ ـ الفقيه العلاّمة أبو بكر محمّد بن أحمد بن عبدالله بن بكير البغداديّ التّميميّ، ت٣٠٥هـ، وهو من كبار أصحاب القاضي إسماعيل بن إسحاق البغداديّ.

من مؤلّفاته: «كتاب في أحكام القرآن»، «كتاب الرّضاع»، «مسائل الخلاف» وهو كتاب جليل[٤].

---

(١) نفسه ٣/٢٩٣.
(٢) الموطّأ ـ رواية القعنبي مطبوع بتحقيق: عبدالحفيظ منصور، نشرته: دار الشّروق بالكويت.
(٣) تاريخ بغداد ٦/٢٨٥ ـ ٢٨٦.
(٤) انظر: الدّيباج المذهب ٢/١٨٥، وشجرة النّور ٧٨.

٢ ـ أبو بكر محمّد بن أحمد بن محمّد بن الجهم يعرف بابن الورّاق، توفّي سنة ٣٢٩هـ، وقيل: ٣٣٣هـ، صحب القاضي إسماعيل بن إسحاق وسمع منه وتفقّه معه ومع كبار أصحاب ابن بكير وغيره، وهو مشهور له أنس بالحديث، وألّف كتباً جليلة على مذهب مالك محشوّةً بالآثار يحتجّ للمذهب ويردّ على مخالفيه، وهي كتب تنبىء عن مقدار علمه[1]، منها: «مسائل الخلاف والحجّة على مذهب مالك»[2]، وهو «كتابٌ في حدّ ذاته عظيمُ الموضوع على طريقة البحث والجدل الصّحيح والمعرفة بأسرار الفقه»[3].

٣ ـ الإمام العلّامة القاضي المحدّث شيخ المالكيّة أبو بكر محمّد بن عبدالله بن محمّد بن صالح التّميميّ الأبهريّ المالكيّ ت٣٧٥هـ[4]، نزيل بغداد وعالمها، له في شرح المذهب تصانيف عديدة، وردّ على المخالفين، وانتشر عنه المذهب في البلاد.

قال الدّارقطنيّ: «هو إمام المالكيّة، إليه الرّحلةُ من أقطار الدّنيا، رأيتُ جماعةً من الأندلس والمغرب على بابه، ورأيتُه يذاكر بالأحاديث الفقهيّات، ويذاكر بحديث مالك، ثقةٌ مأمونٌ زاهدٌ ورعٌ»[5].

ومن أشهر مؤلّفات الأبهري شرح مختصري ابن عبدالحكم الكبير والصّغير[6].

ومنهجه في «شرح المختصر الكبير» أنّه «أخذ المسائل المتعدّدة من كتاب المختصر لابن عبدالحكم بالنّصّ، ثمّ أخذ يعقّب على هذه المسائل

---

(١) انظر: الدّيباج المذهب ٢/١٨٥ ـ ١٨٦، وشجرة النّور ٧٨.

(٢) ترتيب المدارك ٥/٢٠.

(٣) محمّد العابد الفاسي: فهرس مخطوطات خزانة القرويين ١/٤٥٧ وفيها قطعة مخطوطة من هذا الكتاب تحت رقم: ٤٨٩.

(٤) انظر: عنه تاريخ بغداد ٥/٤٦٢ ـ ٤٦٣، وترتيب المدارك ٤/٤٦٦ ـ ٤٧٣، والسّير ٣/ ١٦/٣٣٢ ـ ٣٣٤.

(٥) سير أعلام النّبلاء ١٦/٣٣٢.

(٦) انظر: الانتقاء في فضائل الثّلاثة الأئمّة الفقهاء لابن عبدالبرّ ٥٣، وتهذيب التّهذيب لابن حجر ٥/٢٨٩.

بشرح تفصيليّ يبدأ بعبارة: «إنّما قال ذلك...»، وليس هناك أيُّ تعديل أو تغيير يلحظ في ترتيب المسائل المختلفة في شرح المختصر»(١).

٤ ـ شيخ المالكيّة العلاّمة أبو القاسم عبيدالله بن الحسين الشّهير بابنِ الجلاّب، المتوفّى سنة ٣٧٨هـ(٢)، وصاحب كتاب: «التّفريع» وهو من أجلِّ كتب المالكيّة.

قال ابن عبدالسّلام: «كتاب التّفريع المشهور قد اشتغل به النّاسُ كثيراً، وعوّل عليه كثيرٌ من المالكيّين في الاشتغال، وهو عظيم النّفع، يقال: إنّ فيه ثمانية عشر ألف مسألة عن مالك سوى أصحابه»(٣).

٥ ـ شيخ المالكيّة القاضي أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغداديّ المعروف بابن القصّار ت٣٩٧هـ(٤)، ويعتبر «من أعلام العلماء المحقّقين، ومن جهابذة أهل النّظر المدقّقين، فمنزلتُه في المذهب المالكيّ منزلةٌ عظيمةٌ إذ أشاد بذِكْره الفقهاء، ورنّ صيتُه في مختلف محافل الدّرس والتّعليم بمشرق العالم الإسلاميّ ومغربه»(٥).

وهو صاحب كتاب: «عيون الأدلّة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار»(٦)، أحد أنفس كتب المدرسة المالكيّة العراقية الذي تجلّت فيه بشكل واضح خصائصُها، واتّضحت معالمُها.

قال الشّيرازي: «لا أعرف للمالكيّة كتاباً في الخلاف أحسن منه»(٧).

---

(١) دراسات في مصادر الفقه المالكيّ ٣٠ ـ ٣١.
(٢) انظر: ترتيب المدارك ٤/٦٠٥، وسير أعلام النّبلاء ١٦/٣٨٣ ـ ٣٨٤.
(٣) التّعريف بالرّجال المذكورين في جامع الأمّهات لمحمّد بن عبدالسّلام الأمويّ تحقيق: حمزة أبو فارس ود. محمّد أبو الأجفان، دار الحكمة ـ طرابلس ١٩٩٤م.
(٤) انظر: عنه سير أعلام النّبلاء تاريخ بغداد ١٢/٤١ ـ ٤٢، وترتيب المدارك ٤/٦٠٢، وسير أعلام النّبلاء ١٧/١٠٧ ـ ١٠٨.
(٥) السّليماني: المقدّمة في الأصول ١٥ ـ ١٦.
(٦) منه نسخ خطيّة غير كاملة في خزانة القرويين كما في فهرسها للفاسي ١/٤٣٩ ـ ٤٤١، وقد حقّق بعضه في جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة بالرّياض.
(٧) طبقات الفقهاء ١٧٠.

وقال القاضي عبدالوهّاب: «تذاكرتُ مع أبي حامد الإسفراييني الشّافعيّ في أهلِ العلم وجرى ذِكْرُ أبي الحسن ابن القصّار وكتابِه في الحجّة لمذهب مالكٍ[١]، فقال لي: ما ترك صاحبُكم لقائل ما يقول»[٢].

«والنّاظر في صفحات هذا الكتاب يدرك أنّ ما قيل ليس فيه من المبالغة شيءٌ؛ فعيون الأدلّة كتاب فقه مقارن، يستعرض فيه مؤلّفُه بأسلوب سهل متقن مركّز آراءَ المذاهب المختلفة وأدلّتهم في القضايا الفقهيّة المختلف فيها، ثمّ يذكر أدلّة المالكيّة باسطاً الكلام على أوجه النّظر المختلفة فيما يعرضه من أدلّة، مناقشاً لها مناقشة دقيقة عميقة تدلّ دلالة واضحة على اطّلاعه وتعمّقه في دراسة المذاهب المختلفة»[٣].

كما أنّ «المطّلع على هذا الكتاب يدرك الملكة العالية عند ابن القصّار في تطبيق الفروع على الأصول، والرّجوع بالأحكام إلى مداركها، ومسايرة الأئمّة المجتهدين في أنظارهم للمقاصد والمعاني»[٤].

٦ ـ الإمام العلاّمة شيخ المالكيّة أبو محمّد عبدالوهّاب بن عليّ بن نصر البغداديّ المالكيّ، ت٤٢٢هـ، صاحب: «المعونة في مذهب عالم المدينة»، و«التّلقين»، و«الإشراف في مسائل الخلاف» وغيرها.

قال عنه ابن بسّام: «كان أبو محمّد في وقته بقيّة النّاس، ولسان أصحاب القياس، وهو أحد من صرف وجوه المذهب المالكيّ بين لسان الكنانيّ ونظر اليونانيّ، فقدّر أصوله، وحرّر فصوله، وقرّر جمله وتفاصيله، ونهج فيه سبيلاً كانت قبله طامسة المنار، دارسة الآثار»[٥].

---

(١) يعني: عيون الأدلّة في مسائل الخلاف.
(٢) ترتيب المدارك ٧/٧١.
(٣) محمّد إبراهيم: اصطلاح المذهب عند المالكيّة ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٤) السّليماني: المقدّمة في الأصول ١٦.
(٥) الذّخيرة ٤/٥١٥.

وقال ابن فرحون: «أحد أئمّة المذهب، وكان حسن النّظر، جيّد العبارة، نظّاراً ناصراً للمذهب، ثقةً حجّةً، نسيج وحده، وفريد عصره»[١].

وتتميّز كتب القاضي عبدالوهّاب البغدادي بعنصرين أعطياها ما تستحقّه من اهتمام علماء المالكيّة:

الأوّل: أنّها تمثّل زبدة التّطوّر في آراء علماء المالكيّة في العراق فمؤلّفها وارث علم أبي بكر الأبهريّ وابن الجلّاب وأبي الحسن القصّار.

الثّاني: أنّها تمثّل الاندماج بين آراء مدرستين مالكيّتين العراقية برئاسة القاضي عبدالوهّاب، والقيروانية برئاسة ابن أبي زيد القيرواني، ويظهر هذا الاندماجُ في مؤلّفات القاضي عبد الوهّاب التي تناول فيها كتب ابن أبي زيد حيث شرح «الرّسالة»[٢]، و«المختصر»[٣].

ويصوّر مدى اعتماد المالكيّة على كتب القاضي عبدالوهّاب أنّها احتكم إليها في الخلاف بين الباجي وعلماء الشّام، ويعتبر كتاب: «التّلقين»[٤] أشهر كتب القاضي عبدالوهّاب فهو أحد الكتب التي عكف عليها المالكيّون شرقاً وغرباً[٥].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) الدّيباج المذهب ٢/٢٦.

(٢) منه نسخة عند الأستاذ حمزة أبو فارس بتونس فيما أفاده شيخنا د. محمّد أبو الأجفان، كما رأيتُ نسخةً بخطّ الشّيخ الفقيه محمّد أبو خبزة انتسخها عن أصل قديم، وعلى نسخته نشر الكتاب ـ المقدّمة العقديّة ـ بدر العمراني، في دار الكتب العلميّة ببيروت عام ١٤٢٤هـ.

(٣) ويسمّى: الممهّد في شرح مختصر أبي محمّد، شرح فيه مختصر المدوّنة لابن أبي زيد صنع منه نحو نصفه، انظر: ترتيب المدارك ٧/٢٢٢.

(٤) لهذا الكتاب شروح أعظمها شرح الإمام المازريّ ت٥٣٦هـ، وقد كان لي ـ بحمد الله ـ نصيبٌ من تحقيق جزء من هذا الكتاب في أطروحة الماجستير بقسم الفقه بكليّة الشّريعة بالجامعة الإسلاميّة، ونوقشت عام ١٤١٧هـ.

(٥) انظر: اصطلاح المذهب عند المالكيّة ٣٥٦ ـ ٣٥٧.



القسم الثاني

فقه القاضي إسماعيل بن إسحاق

وفيه بابان:

الباب الأوّل: فقهه في العبادات.

الباب الثاني: فقهه في المعاملات والأسرة.



الباب الأول

فقهه في العبادات

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: فقهه في الطهارة.

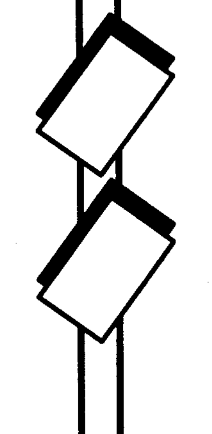
الفصل الثاني: فقهه في الصلاة.

الفصل الثالث: فقهه في الزكاة والصيام.

الفصل الرابع: فقهه في الحج.



الفصل الأول
فقهه في الطهارة



وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: المياه والنجاسات.

المبحث الثاني: في الغسل.

المبحث الثالث: الوضوء.

المبحث الرابع: التيمم.

المبحث الأول

المياه والنجاسات



وفيه تسع مسائل:

المسألة الأولى: مذهبه في الماء وردّه لحديث القلّتين.

المسألة الثّانية: الماء لا تفسده النّجاسة الحالّةُ فيه قليلاً كان أو كثيراً إلاّ أن تظهر فيه النّجاسةُ الحالّةُ فيه وتغيّر منه طعماً أو ريحاً أو لوناً.

المسألة الثّالثة: حكم إناء الوضوء يسقط فيه مثل رؤوس الإبر من البول.

المسألة الرّابعة: حكم البئر تقع فيه الميتة.

المسألة الخامسة: نضح النّبيّ ﷺ حصيراً بالماء ورأي القاضي إسماعيل بن إسحاق في علّة هذا النّضح.

المسألة السّادسة: أقصى ما تحيض له النّساء.

المسألة السّابعة: حكم سؤر النّصرانيّ.

المسألة الثّامنة: حكم سؤر المخمور.

المسألة التّاسعة: حكم سؤر الدّجاجة المخلاة.

* * *

١ - المسألة الأولى: مذهب القاضي إسماعيل في الماء وردّه لحديث القلّتين:

ذهب القاضي إسماعيل إلى أنّ الماء إذا خالطه شيءٌ فلم يتغيّر طعمُه ولا لونُه ولا ريحُه فهو طاهرٌ، وفي هذا يقول ابنُ عبدالبرّ - بعد أن ذكر قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾[١] -:

«الذي يجب - والله أعلم - في الماء إذا خالطه شيءٌ فلم يتغيّر طعمُه ولا لونُه ولا ريحُه أنّ الماء على أصل حكمه طاهرٌ. ومعنى: «طهور»[٢] أي: قد طَهَّرَ الذي خالطه، وكذلك كلُّ نجاسةٍ أصابتْ ثوباً أو بدناً أو موضعاً وخالطها الماءُ فأذهب لونَ النّجاسة وطعمَها وريحَها منه طهَّرها، ولو ظهرتْ النّجاسةُ في الماء وغيّرته كان نجساً.

ومذهبُ إسماعيل هو مذهبُ المدنيّين كلّهم من أصحاب مالك وغيرهم، وهو قولُ ابن وهبٍ، ولا أعلم مخالفاً من أصحاب مالك المدنيّين إلاّ عبدالملك[٣]»[٤].

وبيّن الحافظُ ابن عبدالبرّ أنّ القاضي إسماعيل في كتابه: «أحكام القرآن» أطال الكلامَ في ردّ حديث القلّتين فقال:

«وقد تكلّم إسماعيلُ في هذا الحديث، وردَّه بكثير من القول في كتاب «أحكام القرآن»[٥]. ومذهبُ إسماعيل في الماء هو مذهبُ أهل المدينة من أصحاب مالكٍ وغيرهم، وهو خلافُ مذهب المصريّين من أصحاب مالك في الماء.

---

(١) الفرقان: الآية ٤٨.
(٢) يعني في الآية السّابقة. واعلم أنّ الماء الطّهور: هو ما بقي بصفة أصل خَلْقِه غير مُخْرَجٍ من نباتٍ ولا حيوانٍ ولا مُخالَطٍ بغيره. انظر: شرح حدود ابن عرفة ٨٩/١ - ط. دار الغرب الإسلاميّ.
(٣) أي: ابن الماجشون.
(٤) اختلاف أقوال مالك وأصحابه لابن عبدالبرّ ق ١ / ب.
(٥) لكن الحديث صحّحه جمع من أهل العلم كما سيأتي بيانه.

ولو ذهب إسماعيلُ في ذلك مذهبَ المصريّين المالكيّين ما احتاج إلى ردّ حديث القلّتين ولا الإكثار في ذلك.

وروى أهلُ المدينة عن مالكٍ ـ ذكر ذلك أبو مصعب[1] وأحمد بن المعذّل[2] وغيرُهما ـ أنّ الماء لا تُفسده النّجاسةُ التي تحلُّ فيه، قليلاً كان أو كثيراً، في بئر أو مستنقع أو إناء، إلاّ أن تظهر فيه وتغيّره، وإن لم يكن ذلك فهو طاهرٌ على أصله، وهو قولُ ابن وهبٍ من أصحابه المصريّين.

وإلى هذا مال إسماعيلُ وأبو الفرج[3] والأبهريّ[4] وسائرُ المالكيّين البغداديّين، وبه قالوا وله احتجّوا وإليه ذهبوا»[5].

وخلاصةُ القول في مذهب القاضي إسماعيل:

أنّ المعتبر في طهارة الماء ونجاسته تغيّرُ أحد أوصافه الثّلاثة: الطّعم أو الرّيح أو اللّون، فإن حلّت في الماء نجاسةٌ وغيّرتْ أحدَ أوصافه السّابقة، أو ورد الماءُ على النّجاسة مع التغيّر أيضاً فهو ماءٌ نجسٌ، قليلاً كان الماءُ أو كثيراً، بلغ القلّتين أو كان دونهما أو فوقهما.

وقد رجّح القرطبيُّ مذهبَ القاضي إسماعيل بن إسحاق واعتبره الصّحيح في النّظر وجيّد الأثر[6].

---

(١) أحمد بن القاسم بن الحارث بن زرارة بن مصعب بن عبدالرّحمٰن بن عوف القرشيّ الزّهريّ أبو مصعب المدنيّ، أحد شيوخ القاضي إسماعيل، توفّي سنة ٢٤٢هـ، انظر: مبحث شيوخه ٤٧.

(٢) ابن غَيْلان بن حكم أبو العبّاس البصريّ، أحد شيوخ القاضي إسماعيل، انظر: المبحث السّابق ص ٤٨.

(٣) عمرو بن محمّد اللّيثيّ البغدادي أحد أعلام المالكيّة، له الكتاب المعروف بالحاوي في مذهب مالك، توفّي سنة ٣٣٠هـ، انظر: الدّيباج المذهب ١٢٧/٢.

(٤) أبو بكر محمّد بن عبدالله بن محمّد التّميميّ الأبهريّ المالكيّ ت٣٧٥هـ.

(٥) الاستذكار ١٠٢/٢ ـ ١٠٤، وانظر: قول إسماعيل بن إسحاق أيضاً في الكافي ١٥٧/١، والجامع لأحكام القرآن للقرطبيّ ٣٠/١٣.

(٦) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٣٠/١٣.

ثمّ إنّ الماء الذي وردتْ عليه نجاسةٌ لا يخلو من حالتين:

أولاهما: أن تتغيّر أحدُ أوصافه.

ثانيهما: أن لا تتغيّر أحدُ أوصافه.

أمّا الحالة الأولى ـ وهي أن تتغيّر أحدُ أوصافه ـ: فالماءُ حينئذ نجسٌ، وهو حكمٌ مجمعٌ عليه بين الفقهاء[1]؛ واكتفى بحكاية الاتّفاق فيه ابنُ القصّار[2]، وبنفي الخلاف عبدُالوهّاب وابنُ عبدالبرّ[3].

وأمّا الحالةُ الثّانيةُ ـ وهي أن لا تتغيّر أحدُ أوصافه[4] ـ:

أ ـ فإن كان كثيراً فهو طاهرٌ بإجماع الفقهاء أيضاً[5].

ب ـ وإن كان قليلاً ففيه خلافٌ على أربعة أقوال:

القول الأوّل: أنّه طاهرٌ، وإليه ذهب مالكٌ في رواية المدنيّين عنه[6]، وهو المشهور في المذهب[7]، ورأيُ القاضي إسماعيل كما تقدّم، وهو روايةٌ عن أحمد[8].

قال ابن القصّار ـ حاكياً مذهبَ المالكيّة في المسألة ـ: «وليس للماء

---

(١) صرّح بإجماع أهل العلم فيه ابنُ المنذر في كتابيه الإجماع ٤، والأوسط ١/٢٦٠، ووافقه ابنُ قدامة في كتابه المغني ١/٣٨.
(٢) عيون الأدلّة لابن القصّار ١/ق ٨٠ ب.
(٣) المعونة ١/١٧٦، وعيون المجالس ١/٤٩، والكافي ١/١٥٦.
(٤) الملاحظ أنّ ابن الماجشون من المالكيّة قد خالف في الرّائحة، فرأى أنّ الماء إذا حلّت فيه نجاسةٌ وغيّرت رائحته فقط فإنّه لا ينجس قياساً على الثّياب فإنّها لا تنجس بروائح النّجاسات، فكذلك الماء لأنّه أقوى في الدّفع عن نفسه، انظر: الذّخيرة ١/١٧٢.
(٥) صرّح بالإجماع فيه ابنُ المنذر في كتابيه الإجماع ٤، والأوسط ١/٢٦١، وابن رشد في كتابه في بداية المجتهد ١/٢٣، ٢٦.
(٦) انظر: المقدّمات الممهّدات ١/٨٦، ومواهب الجليل ١/٧٠.
(٧) صرّح بالشّهرة النّفراويُّ في الفواكه الدّواني ١/١٢٢.
(٨) انظر: المغني ١/٣٩.

الذي تحلُّه النّجاسةُ عندنا قَدْرٌ معلومٌ، ولكنّه إن تغيّر طعمُه أو لونُه أو ريحُه منها فهو نجسٌ، قليلاً كان الماءُ أو كثيراً، ولا خلافَ في التّغيّر، وإن لم يتغيّر طعمُ الماء ولا لونُه ولا ريحُه فهو عندنا طاهرٌ قليلاً كان الماءُ أو كثيراً»[(١)].

فهذا هو المشهور في مذهب مالك.

القول الثّاني: إنّه ماءٌ نجس لا يجوز استعمالُه، وإليه ذهب جمهورُ الفقهاء من الحنفيّة[(٢)]، والشّافعيّة[(٣)]، والحنابلة في المشهور من مذهبهم[(٤)]، وهو رأيُ ابن القاسم[(٥)]، وظاهرُ «المدوّنة» عند بعضهم[(٦)]، وعليه اقتصر ابنُ أبي زيد القيرواني في «الرّسالة»[(٧)].

القول الثّالث: أنّ هذا الماء القليل الذي وقعت فيه نجاسةٌ ولم تُغيّر أحدَ أوصافه مشكوكٌ فيه فيجب، لذلك الجمعُ بين الوضوء به وبين التّيمّم، وإلى هذا القول ذهب ابنُ الماجشون[(٨)] ومحمّدُ بن مسلمة[(٩)(١٠)].

---

(١) عيون الأدلّة ١/ق ٧٨ أ.
(٢) انظر: مختصر الطّحاويّ ١٦، ومختصر اختلاف العلماء للجصّاص ١/١١٥، وتبيين الحقائق ١/٢١.
(٣) انظر: الأمّ ـ تحقيق: حسّون ١/١٤، وروضة الطّالبين ١/٢٦ ـ ٢٧، ونهاية المحتاج ١/٧٤ ـ ٧٥.
(٤) انظر: المغني ١/٣٩، والإنصاف ١/٥٥ ـ ٥٦.
(٥) انظر: المنتقى ١/٥٦.
(٦) حيث قال مالك: إنّه يتيمّم ويتركه، فإن توضّأ به وصلّى أعاد في الوقت، فقول «المدوّنة»: يتيمّم يقتضي أنّه نجسٌ، وإنّما قال: يعيد في الوقت مراعاةً للخلاف، انظر: شرح الرّسالة لابن ناجي ١/٩١.
(٧) انظر: شرح الرّسالة لابن ناجي وزرّوق ١/٩١ ـ ٩٢، وتنوير المقالة للتّتائيّ ١/٤٣٥.
(٨) أبو مروان عبدالملك بن عبدالعزيز بن عبدالله المدني.
(٩) ابن محمّد بن هشام بن إسماعيل المدنيّ.
(١٠) انظر: المنتقى ١/٥٦، والذّخيرة ١/١٧٣.

القول الرّابع: كراهةُ استعماله مع وجود غيره، وهو الذي اقتصر عليه خليل بن إسحاق في «مختصره»[١].

الأدلّة:

احتجّ المالكيّة في مشهور مذهبهم على طهارة الماء القليل الذي حلّت فيه نجاسةٌ ولم تُغيّر أحدَ أوصافه بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾[٢]؛ فالماءُ الطّهور في الآية لفظٌ عامٌّ لم يخصّ ماءً من ماءٍ فهو على عمومه حتّى يقوم الدّليلُ على التّخصيص[٣].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾[٤]، وهذا عامٌّ يدخل تحته الماءُ القليلُ الذي لم يتغيّر بحلول النّجاسة فيه[٥].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾[٦]، فقوله جلّ شأنُه: ﴿مَآءً﴾ نكرةٌ في سياق النّفي وهي تَعُمُّ، فيدخل تحته الماءُ القليلُ الذي حلّت فيه نجاسةٌ ولم تُغيّره[٧].

٤ ـ ما رُوي من قوله ﷺ: **«خلق الله الماءَ طهوراً لا ينجّسه شيءٌ، إلاّ ما غيّر لونَه أو طعمَه أو ريحَه»**[٨].

---

(١) انظر: مواهب الجليل ٧٠/١، عند قول خليل: «وَيَسِيرٌ كَآنِيَةِ وُضُوءٍ وَغُسْلٍ بِنَجَسٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ».

(٢) الفرقان: الآية ٤٨.

(٣) انظر: عيون الأدلّة ١/ق ٧٨ أ، والكافي ١٥٧/١.

(٤) الأنفال: الآية ١١.

(٥) انظر: عيون الأدلّة ١/ق ٧٨ ب، والمعونة ١٧٦/١.

(٦) النّساء: الآية ٤٣، والمائدة: الآية ٦.

(٧) انظر: عيون الأدلّة ١/ق ٧٨ ب.

(٨) لم أجده بهذا اللّفظ الذي فيه ذِكْر الخَلْق والاستثناء، وقد ذكر ذلك من قبل الحافظُ ابن حجر في التّلخيص الحبير ١٤/١، رقم: ٣. وقريبٌ منه ما رُوي عنه ﷺ أنّه قال: **«إنّ الماء لا ينجّسه شيءٌ إلاّ ما غلب على ريحه وطعمه ولونه»** أخرجه ابنُ ماجه ٤٢١/١، رقم: ٥٢١، من طريق رشدين بن سعدٍ، قال: أنبأنا معاوية بن صالح، عن=

قال ابن القصّار: «فأخبر أنّه لا يُنَجِّسُه إلاَّ ما غيَّره، والألفُ واللاّمُ في الماء للجنس»[(١)].

٥ ـ عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «جاء أعرابيٌّ فبال في طائفة المسجد، فزجره النّاسُ، فنهاهم النّبيُّ ﷺ، فلمَّا قضى بولَه أمر النّبيّ ﷺ بذَنُوبٍ[(٢)] من ماء فأُهْرِيق عليه»[(٣)].

وإنّما أمر النّبيّ ﷺ بصبّ ذَنوبٍ من ماء على بوله لأنّ البقعة التي بال فيها الأعرابيُّ تنجّستْ بوقوع بوله فيها، فأمرهم النّبيُّ ﷺ بصبّ دلو من الماء، ومعلومٌ أنّ هذا الماء الذي أمر النّبيُّ ﷺ بصبِّه يخالط النّجاسةَ والبقعةُ مع هذا تَطْهُرُ به، فدلّ على أنّ ذاك الماء القليل الذي حواه الدّلوُ طاهرٌ مُطهِّرٌ. ولا يقال: حديثُ بول الأعرابيّ فيه ورودُ الماء على النّجاسة ومسألتُنا فيها ورودُ النّجاسة على الماء فافترقا؛ لأنّ المخالطة حصلتْ في الحالتين فلا اعتبار بتقدّم أحد الشّيئين على الآخر[(٤)].

= راشد بن سعد، عن أبي أمامة الباهليّ رضي الله عنه به. وإسناده ضعيفٌ جدًّا؛ رشدينُ بن سعدٍ متروكٌ، وانظر: التّلخيص الحبير ١/١٥. أمّا الحديث بدون ذِكْر الاستثناء فصحيحٌ فعن أبي سعيدٍ الخدريّ: «أنّه قيل لرسول الله ﷺ: أنتوضّأ من بئر بضاعة؟ ـ وهي بئرٌ تُطرح فيها الحِيَضُ ولحمُ الكلاب والنَّتْنُ ـ فقال رسولُ الله ﷺ: **الماءُ طهورٌ لا ينجّسه شيءٌ**» أخرجه أبو داود ١/١٨٠، رقم: ٦٧، والتّرمذيّ ١/١٠٨، رقم: ٦٦، والنّسائيّ ـ مع حاشية السّنديّ ١/١٧٤، من طرق عن أبي أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمّد بن كعب، عن عبيدالله بن عبدالله بن رافع بن خديج، عن أبي سعيد الخدري به. قال التّرمذيّ: «هذا حديث حسن، وقد جوّد أبو أسامة هذا الحديثَ، فلم يرو أحدٌ حديثَ أبي سعيدٍ في بئر بُضاعة أحسنَ ممّا روى أبو أسامة، وقد رُوي هذا الحديثُ من غير وجهٍ عن أبي سعيدٍ». كما صحّحه أحمد وابن معين وابن حزم، وانظر: إرواء الغليل ١/٤٦، وحاشية المشكاة للألبانيّ ١/١٤٩.

(١) عيون الأدلّة ١/ق ٧٨ ب.

(٢) الذَّنوب: الدّلو العظيمة، وقيل: لا تُسمّى ذَنوباً إلاَّ إذا كان فيها ماءٌ، نهاية ابن الأثير ٢/١٧١.

(٣) أخرجه البخاري ١/٣٢٤، رقم: ٢٢١، ومسلم ١/٢٣٦، رقم: ٩٩، واللّفظ للبخاريّ.

(٤) انظر: شرح التّلقين للمازري ـ تحقيق: زكي بخاري ١/٢٣٨.

والحاصلُ أنّه يقاس ورودُ النّجاسة على الماء على ورود الماء على النّجاسة لعدم الفارق بين الأمرين، فكما أنّ الماء إذا ورد على النّجاسة لم ينجس إلاَّ بالتّغيّر، كذلك النّجاسةُ إذا وردت على الماء لم ينجس إلاَّ بالتّغيّر إذ لا فرق بين الموضعين[١].

قال أبو الوليد الباجي: «وهو حجّةٌ على أبي حنيفة والشّافعيّ وغيرهما في قولهم: إنّ قليل الماء يُنَجِّسُه قليلُ النّجاسة وإن لم تُغيّره، وهذا مسجدُ النّبيّ ﷺ وهو أرفع المواضع التي يجب تطهيرُها وقد حكم فيه النّبيُّ ﷺ بصبِّ دلو من ماء على ما نجس منه بالبول، ولا معنى إلاَّ تطهيرُه للمصلّين فيه»[٢].

٦ ـ عن أبي سعيد الخدري: «أنّ النّبيّ ﷺ سُئل عن الحياض التي بين مكّة والمدينة تَردُها السِّباعُ والكلابُ والحُمُرُ وعن الطّهارة منها؟ فقال: **لها ما حَمَلَتْ في بطونها، ولنا ما غَبَرَ طهورٌ**»[٣].

ووجهُ الدّلالة منه أنّ سؤر الكلب عند المخالف نجسٌ، وقد يكون الماءُ الذي في تلك الحياض قليلاً غير غزير، فلو كان الحكمُ يختلف لبيّنه عليه السّلام، فلمّا لم يخصّ دلّ على عمومه إلاَّ أن يقوم دليلٌ[٤].

٧ ـ استصحاب أصل الطّهارة: وذلك أنّ الماء القليل قبل أن تحلّ فيه النّجاسةُ كان طاهراً، فلمّا حلّتْ فيه ولم تُغيّر شيئاً من أوصافه لم يخرجه ذلك عن أصله وهو الطّهارة.

---

(١) انظر: عيون الأدلّة ١/ق ٧٨ أ، ولذا قال ابنُ عبدالبرّ في الكافي ١٥٧/١: «لم يفرّق مالكٌ وأصحابُه بين الماء تقع فيه النّجاسةُ وبين النّجاسة يردُ الماءُ عليها».

(٢) المنتقى ١٢٩/١.

(٣) أخرجه ابن ماجه ٤١٩/١ ـ ٤٢٠، رقم: ٥١٩، من طريق عبدالرّحمٰن بن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد به. قال البوصيريّ في مصباح الزّجاجة ٢٠٧/١: «هذا إسناد ضعيف عبدالرّحمٰن بن زيد قال فيه الحاكم: روى عن أبيه أحاديثَ موضوعةً. وقال ابن الجوزي: أجمعوا على ضعفه». وانظر: سلسلة الأحاديث الضّعيفة ١١٢/٣ ـ ١١٣، رقم: ١٦٠٩.

(٤) انظر: عيون الأدلّة ١/ق ٧٨ ب.

قال ابن القصّار: «الدّليلُ لقولنا كونُ الماء طاهراً قبل حلول النّجاسة فيه؛ فمن زعم أنّ حكمَه قد زال فعليه الدّليلُ»[١].

٨ ـ قياس الماء القليل الذي حلّتْ فيه نجاسةٌ ولم تُغيّره على الماء الكثير الذي حلّتْ فيه أيضاً كمياه الأنهار العظيمة ونحوها.

قال المازريّ: «وأيضاً فإنّ الأنهار العظيمة طاهرةٌ إجماعاً كالنِّيل وشبهه، مع كون النّجاسة تنبعثُ إليها، والمواضعُ المتغيّرةُ بالنّجاسة منها نجسةٌ؛ فدلّ على أنّ التّغيّر علّةُ التّأثير، فإذا حَصَلَ أَثَّرَ وإذا لم يحصل بقي الماءُ على أصله، وهذا يجبُ طَرْدُه في قليل المياه وكثيرها»[٢].

٩ ـ أنّ النّجاسة التي وقعتْ في الماء القليل ولم تُغيّره هي ممّا ينفكُّ عن الماء غالباً، وليستْ متولّدةً من قَراره، فكان الماءُ الذي وقعتْ فيه طاهراً مُطَهِّراً.

قال الباجي: «ودليلُنا من جهة القياس: أنّ هذا ماءٌ لم يتغيّر بمخالطة ما ليس بقراره، وينفكُّ الماءُ عنه غالباً، فوجب أن يكون طاهراً مُطَهِّراً كما لو زاد على القلّتين»[٣].

واحتجّ الجمهورُ على نجاسة الماء القليل الذي حلّتْ فيه نجاسةٌ ولم تُغَيِّرْ أحدَ أوصافه بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[٤].

قال ابن نجيم: «والنّجاساتُ لا محالةَ من الخبائث فحرّمها الله تحريماً مبهماً، ولم يُفرّق بين حال انفرادها واختلاطها بالماء، فوجب تحريمُ استعمال كلِّ ما تيقّنَّا به جزءاً من النّجاسة، وتكون جهةُ الحظر من طريق النّجاسة أولى من جهة الإباحة؛ لأنّ الأصل أنّه إذا اجتمع المُحَرِّمُ والمُبيحُ

---

(١) انظر: المصدر نفسه.

(٢) شرح التّلقين للمازري ـ تحقيق: زكي بخاري ٢٣٩/١.

(٣) المنتقى ٥٦/١.

(٤) الأعراف: الآية ١٥٧.

قُدِّمَ المُحَرِّمُ. وأيضاً لا نعلم بين الفقهاء في سائر المائعات إذا خالطه اليسيرُ من النّجاسة كاللّبن والأدهان أنّ حكم اليسير في ذلك كحكم الكثير، وأنّه محظورٌ عليه أكلُ ذلك وشربُه، فكذا الماءُ بجامع لزوم اجتناب النّجاسات»(١).

٢ ـ عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: سُئل النّبيّ ﷺ عن الماء وما يَنُوبه من الدّوابّ والسِّباع؟ فقال ﷺ: **«إذا كان الماءُ قلّتين لم يحمل الخَبَثَ»**(٢).

ومفهومُ الحديث أنّ الماء إذا لم يبلغ القُلَّتين فإنّه يحمل الخَبَثَ ويتنجّس بملاقاة النّجاسة تغيّر أو لم يتغيّر(٣).

٣ ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النّبيّ ﷺ قال: **«إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يَغْمِسْ يدَه في الإناء حتّى يغسلها ثلاثاً فإنّه لا يَدري أين باتتْ يدُه»**(٤).

فقد أَمر ﷺ بغسل اليد خشية أن تكون قد باشرت النّجاسةَ فيتنجّس الماءُ بغمس اليد فيه، فإذا كان هذا هو الشّأنُ في النّجاسةِ المُتَوَهَّمَةِ فالمُتَيَقَّنَةُ أولى، ولولا أنّه يفيد منعاً لم ينه عنه(٥).

٤ ـ أنّ الأصولَ مبنيّةٌ على أنّ النّجاسة إذا صعبتْ إزالتُها وشقَّ الاحترازُ منها عُفي عنها كدم البراغيث وسَلَسِ البول، وإذا لم يشقّ الاحترازُ منها لم يُعف عنها كغير الدّم من النّجاسات.

---

(١) البحر الرّائق ١/٨٣.

(٢) أخرجه أبو داود ١/١٧٨، رقم: ٦٤، والنّسائيّ ـ مع حاشية السّندي ١/٤٦، والحاكم ١/١٣٢، من طرق عن أبي أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمّد بن جعفر بن الزّبير، عن عبدالله بن عبدالله بن عمر، عن أبيه ابن عمر به. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشّيخين»، كما صحّحه الطّحاويُّ وابنُ خزيمة وابن حبّان والذّهبيّ والنّوويّ وابن حجر، انظر: إرواء الغليل ١/٦٠.

(٣) انظر: المغني ١/٤٠.

(٤) أخرجه مسلم ١/٢٣٣، رقم: ٨٧.

(٥) انظر: المغني ١/٤٠.

ومعلومٌ أنّ قليلَ الماء لا يَشُقُّ حفظُه وكثيرُه يَشُقُّ، فعُفي عمَّا شَقَّ دون غيره، وقد ضَبَطَ الشّرعُ حدَّ القلّة بقُلّتين فتعيّن اعتمادُه، ولا يجوز لمن بلغه الحديثُ العدولُ عنه[1].

واحتجّ من ذهب إلى أنّ هذا الماء القليل الذي وقعت فيه نجاسةٌ ولم تُغيّر أحدَ أوصافه مشكوكٌ فيه فيجب لذلك الجمعُ بين الوضوء به وبين التّيمّم فقالوا:

أمّا الوضوءُ: فلاحتمال أن يكون الماءُ طاهراً.

وأمّا التّيمّمُ: فلاحتمال أن يكون نجساً، فالجمعُ بينهما تحصل به براءةُ الذّمّة ويحتاط به المكلَّفُ[2].

واحتجّ من ذهب إلى كراهة استعماله مع وجود غيره؛ أخذاً بالأحوط ليتطهّر بماء مُتّفق عليه.

ويظهر لي قوّة هذا القول ويؤيّده الحسُّ والفطرةُ السّليمةُ، فإنّ كلَّ ذي نفس سليمة تأبى نفسُه أن يستعمل ماءً قليلاً وقعت فيه نجاسةٌ وإن لم تُغيّره، وهو ما رجّحه ابنُ رشد الحفيد[3].

والحاصل أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق ذهب إلى أنّ الماء باقٍ على أصل طهوريّته ما لم تتغيّر أحدُ أوصافه الثّلاثة: الرّيح أو اللّون أو الطّعم، سواء كان كثيراً أم قليلاً، فالعبرةُ بالتّغيّر في ذلك كلِّه، وهو مذهبُ مالكيّة المدينة، ولم يرتض القاضي إسماعيل رأي مالكيّة مصر الذين فرّقوا بين الكثير والقليل في حالة عدم التّغيّر، فاعتبروا الماء نجساً إذا وقعت فيه نجاسةٌ وإن لم تُغيّره، بينما رأى القاضي إسماعيل طهوريّة ذلك الماء ما دام لم يتغيّر، وهو قولُ جمهور الفقهاء على خلافه، غير أنّ له حظًّا من النّظر، وهو يقارب قولَ من اختار طهارتَه لكن مع الكراهة وهو الذي رجّحتُه قريباً.

---

(١) انظر: المجموع ١/١١٦.

(٢) انظر: الكافي ١/١٥٦، وشرح التّلقين ـ تحقيق: زكي بخاري ١/٢٣٩، والذّخيرة ١/١٧٣، ومواهب الجليل ١/٧٠.

(٣) انظر: بداية المجتهد ١/٢٦.

٢ ـ المسألة الثّانية: الماء لا تفسده النّجاسةُ الحالّةُ فيه قليلاً كان أو كثيراً إلاَّ أن تغيّر منه طعماً أو ريحاً أو لوناً:

مذهبُ القاضي إسماعيل بن إسحاق ـ وقد تقدّم ذلك ـ أنّ علّة نجاسة الماء تغيّرُ أحد أوصافه: الطّعم أو الرّيح أو اللّون، سواء في ذلك كان الماءُ قليلاً أم كثيراً، ولا يحلّ حينئذ شربُ ذاك الماء ولا قربُه ولا استعمالُه في شيءٍ يحتاج إلى طهارةٍ، أمّا إن لم يتغيّر بحلول النّجاسة فيه فهو طاهرٌ مطهِّرٌ قليلاً كان أو كثيراً[١].

وإنّما اعتُبر الطّعم أو الرّيح أو اللّون لأنّ هذه الأوصاف هي التي تضبط الماء في شكله الطّبيعي، فإن تغيّرتْ أحدُ هذه الأوصاف فقد خرج الماءُ عن أصله، وامتنع التّطهّرُ به. وقد استند بعضُ العلماء في تقرير هذا إلى الاستثناء الوارد في حديث: «**خلق الله الماءَ طهوراً لا ينجّسه شيءٌ، إلاَّ ما غيّر لونَه أو طعمَه أو ريحَه**»[٢]، غير أنّ هذا الاستثناء لا يثبتُ من جهة الصّناعة الحديثيّة، وقد أشار إلى ذلك الشّافعيُّ حيث قال: «ما قلتُ من أنّه إذا تغيّر طعمُ الماء وريحُه ولونُه كان نجساً يُروى عن النّبيّ ﷺ من وجه لا يُثْبِتُ أهلُ الحديثِ مثلَه، وهو قولُ العامّة لا أعلم بينهم خلافاً»[٣].

لكنّ هذا الاستثناء قد دلّ عليه الإجماعُ فهو مُستغنٍ به عن سندٍ يُقوّيه، صرّح بالإجماع ابنُ المنذر[٤] وابن حزم[٥] وغيرهما من أتباع المذاهب، وهذه بعضُ أقوالهم رحمهم الله في تقرير ذلك:

قال الطّحاويّ: «أجمعوا أنّ النّجاسة إذا وقعتْ في البئر فغلبت على طعم مائها أو ريحه أو لونه أنّ ماءها قد فسد»[٦].

---

(١) انظر: الكافي لابن عبدالبرّ ١/١٥٦.
(٢) تقدّم الكلامُ عليه مفصّلاً ص ١٥٩.
(٣) نقله ابنُ حجر في التّلخيص الحبير ١/١٥.
(٤) انظر: الإجماع ٣٣.
(٥) انظر: مراتب الإجماع ٣٩.
(٦) شرح معاني الآثار ١/١٢.

وقال ابن عبدالبرّ: «الماءُ لا يخلو تغيّرُه من أن يكون بنجاسةٍ أو بغير نجاسةٍ؛ فإن كان بنجاسةٍ فقد أجمع العلماءُ على أنّه غيرُ طاهرٍ ولا مطهِّر»[١].

وقال الإمام الشّافعيّ: «هو قولُ العامّة لا أعلم بينهم خلافاً»[٢].

وقال بهاء الدّين عبدالرّحمٰن بن إبراهيم المقدسيّ[٣]: «الماءُ إذا تغيّرت إحدى صفاته بالنّجاسة ينجس على كلّ حال قلّتين أو أكثر، وهذا أمرٌ مجمعٌ عليه»[٤].

ومن جهة المعنى فإنّ الله تعالى قد حرّم الميتة، فإذا صارت في الماء فتغيّر طعمُه أو ريحُه فذلك طعمُ الميتة وريحُها، فلا يحلّ له وذلك أمرٌ ظاهرٌ[٥].

والحاصل أنّ هذا الاستثناء قد وقع فيه إجماعان:

الأوّل: الإجماع على عدم ثبوته من جهة الصّناعة الحديثيّة، وقد أشار إلى ذلك الشّافعيّ قريباً، وقال النّوويّ: «اتّفق المحدّثون على تضعيفه»[٦].

الثّاني: الإجماع على ثبوت معناه من جهة الصّناعة الفقهيّة.

[٣] ـ المسألة الثّالثة: حكم إناء الوضوء يسقط فيه مثلُ رؤوس الإبر من البول:

هذا فرعٌ عن المسألة الأولى التي سبقتْ لنا في الماء القليل تحلُّ فيه النّجاسةُ دون أن تُغيّر أحدَ أوصافه الثّلاثة: اللّون أو الرّيح أو الطّعم، فالإناءُ هنا قد حوى ماءً قليلاً سقطتْ فيه قطراتٌ دقيقةٌ جدًّا من البول دقّةَ رؤوس

---

(١) التّمهيد ١٩/١٦.
(٢) نقله ابنُ حجر في التّلخيص الحبير ١/١٥.
(٣) الشّيخ الإمام العالم المفتي المحدّث الحنبليّ، توفّي سنة ٦٢٤ هـ، انظر: السّير ٢٢/٢٦٩ ـ ٢٧١.
(٤) العدّة شرح العمدة ٧.
(٥) انظر: المغني ١/٣٨ ـ ٣٩.
(٦) نقله ابنُ حجر في التّلخيص الحبير ١/١٥.

الإبر، دون أن تُغيّر شيئاً من تلك الأوصاف، فهل هذا الماءُ نجسٌ كما هو رأيُ الجمهور ومعهم المصريّون من أصحاب مالك؟ أو طاهرٌ على رأي مالك في المشهور عنه ومعه المدنيّون من أصحابه والقاضي إسماعيل بن إسحاق؟ أو مشكوك فيه؟ أو مكروه؟

ويهمُّنا هنا أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق اعتبر ما ذهب إليه المصريّون من أصحاب مالكٍ من نجاسة هذا الماء القليل الذي حلّت فيه مثلُ رؤوس الإبر من البول، أنّ ذلك على الاستحباب. قال ابن عبدالبرّ: «وهو الصّوابُ عندنا»[1].

وهو مسلكٌ أحسب أنّ القاضي إسماعيل حاول به التّوفيقَ بين رأيين مختلفين لمدرستين مالكيّتين في هذه المسألة، حيث يرى المدنيّون طهارةَ هذا الماء، ويرى المصريّون نجاستَه، لكنّها نجاسةٌ تمنع التّطهّر بالماء الذي حلّت على وجه التّنزّه والاستحباب لا على وجه الإلزام والإيجاب. ولعلّ هذا المنحى من مالكيّة مصر مراعاةٌ منهم لرأي جمهور الفقهاء ومنهم الإمام الشّافعيّ الذي شاع مذهبُه في مصر، وكانت لآرائه آثارٌ واضحة على بعض أعلام المالكيّة.

وعلى كلّ فالقولُ بكراهة هذا الماء الذي سقطت فيه مثلُ رؤوس الإبر من البول متّجهٌ جدًّا إذ البول ممّا تعافه النّفوسُ، والمكلَّف مأمورٌ بأن تبرأ ذمّتُه بيقين، والمتوضّىءُ بماء سقطت فيه قطراتُ بول وإن دقّت فطهارتُه في صحّتها بعضُ شكٍّ، وذلك لا يتوافق مع البراءة المشار إليها.

ومثلُ هذه المسائل يثيرها فقهاؤُنا رحمهم الله تعالى شحذاً للفِكْر وتنشيطاً للذِّهْن حتّى تكتمل الملكةُ الفقهيّةُ وتتّضح الرّؤيةُ الشّرعيّةُ لما يحتمل وقوعُه من مسائل فيما يستجدُّ من حياة النّاس من نوازل ووقائع.

والحاصل أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق باختياره طهارة مثل هذا الماء القليل الذي سقطت فيه قطراتٌ دقيقةٌ من البول النّجس يمثّل لنا وجهةَ

---

(١) التّمهيد ١/٣٣٥.

نظر عالم كبير في قضيّة لعلّها صادفت ظرفاً خاصًّا للمجتمع المسلم في بغداد أو غيره شحّت فيه مواردُ المياه، ممّا أدّى إلى ظهور مثل هذه المسائل التي قد نستغربها في واقعنا المعاصر الذي يسّر فيه المولى جلّ جلالُه لعباده ماءَ الطّهارة في صور شتّى، بحيث يستبعد أحدُنا أن تقع مثل هذه المسألة التي اجتمع فيها بشكل غريب إناءٌ فيه ماءٌ قليلٌ وقطراتٌ دقيقةٌ معتصرةٌ من نجاسة البول، والله تعالى أعلم.

٤ - المسألة الرّابعة: حكم البئر تقع فيه الميتة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق[١] رحمه الله تعالى إلى أنّ الميتة إذا وقعت في البئر فتغيّر أحدُ أوصاف الماء طعماً أو لوناً أو ريحاً نجس الماءُ، ووجب أن يُزاح منه قدر ما تَذْهَبُ النّجاسةُ ويَطْهُرُ الماءُ، وإن لم تتغيّر أحدُ أوصافه فلا بأس بالوضوء من تلك البئر، ويستحبُّ أن يطرح منها بقَدْرِ ما تَطيبُ به النّفسُ، وليس في ذلك حدٌّ وإنّما هو على حسب كثرة الماء وقلّته وصغر البئر وكبرها.

وإلى هذا ذهب سائرُ المنتحلين لمذهب مالك من البغداديّين كأبي بكر محمّد بن أحمد بن عبدالله بن بكير، وأبي الفرج عمرو بن محمّد البغدادي اللّيثيّ، وأبي بكر محمّد بن عبدالله بن محمّد التّميميّ الأبهريّ، وأبي القاسم عبيدالله بن الحسين ابن الجلاّب، والقاضي عبدالوهّاب بن نصر[٢].

ورُوي هذا المعنى عن ابن عبّاس وابن مسعود وسعيد بن المسيّب على اختلاف عنه وسعيد بن جبير وربيعة شيخ مالك وداود بن عليّ الظّاهريّ، واعتبره ابنُ عبدالبرّ الصّحيحَ في النّظر وجيّد الأثر[٣].

وذهب الحنفيّةُ إلى أنّ البئر إذا وقع فيها سِنَّوْرٌ أو دجاجةٌ فماتت ولم

---

(١) انظر: التّمهيد ٣٢٨/١.

(٢) انظر: التّفريع ٢١٦/١، والمعونة ١٧٩/١ - ١٨٠، والمقدّمات ٩٣/١.

(٣) انظر: التّمهيد ٣٢٨/١، والتّفريع ٢١٦/١، والمعونة ١٧٩/١ - ١٨٠، والمقدّمات ٩٣/١.

تنتفخ أُخرجت واستُقي منها أربعون دلواً فكان طهارةً للبئر، وإن وقعت فيها شاةٌ فماتت فانتفخت أو لم تنتفخ أو تفسّخت أو لم تنفسخ نُزحت كلُّها حتّى يغلب الماء فيكون ذلك طهارةً لها، وما انتفخ أو انفسخ من الفأرة أو من العصفورة أو من الدّجاجة أو من السِّنَّوْر نُزحت البئر كلُّها فكان ذلك طهارةً لها(١).

أمّا الشّافعيّةُ فرأوا أنّ ماء البئر كغيره في قبول النّجاسة وزوالها، فإن كان قليلاً وتنجّس بوقوع نجاسة فلا ينبغي أن ينزح لينبع الماءُ الطّهورُ بعده ويُترك ليزداد فيبلغ حدَّ الكثرة، وإن كان نبعُها قليلاً لا تتوقّع كثرتُه صبّ فيها ماء ليبلغ الكثرة ويزول التّغيّر(٢).

أمّا الحنابلة فعلى قاعدتهم في الماء القليل ينجس إذا ماتت فيه ميتةٌ أمّا الكثير فلا ينجس إلاّ إذا غيّره(٣).

ولا يخفى على النّاظر أنّ الآبار تختلف من بئر لآخر:

فمنها بئرٌ متدفّقةٌ كثيرة النّبع لا يؤثّر في طهارة مائها سقوطُ ميتةٍ، وبئرٌ أخرى ضعيفةُ الدّفق قليلةُ النّبع يتغيّر ماؤُها بمجرّد سقوط الميتة فيها، وقد رأى القاضي إسماعيل ضبطَ الموضوع على قاعدته في إناطة طهارة الماء أو نجاسته بتغيّر أحد أوصافه الثّلاث، وذلك متيسّر في البئر عن طريق دلو منها واختبار تغيّره، وسواء كانت البئرُ كثيرَ الماء أو قليلَه على قاعدته في المياه. وحاولت المذاهبُ الأخرى التماس طرق أخرى تتحقّق بها طهارةُ الماء مع مراعاة انتفاخ الميتة وعدمه وكثرة نبع البئر وقلّته.

وأحسب رأي إسماعيل ينضبط به الموضوع ولا يمنع ذلك من إزالة جرم الميتة ولو لم يتغيّر الماء؛ لأنّ الماء بسقوطها فيه تتقذّر منه النّفوس وتعافه.

---

(١) انظر: مختصر الطّحاويّ ص ١٦.
(٢) انظر: الحاوي ٣٣٧/١ ـ ٣٤٠، وروضة الطّالبين ٢٥/١.
(٣) انظر: المغني ٦٢/١.

٥ ـ المسألة الخامسة: في نضح[1] النبيّ ﷺ حصيراً بالماء ورأي إسماعيل بن إسحاق القاضي في علّة هذا النَّضحِ:

اتّفق الفقهاء[2] على اشتراط طهارة البقعة لصحّة أداء الصّلاة، سواء كانت أرضاً مجرّدةً أو عليها حصيرٌ أو سجّادةٌ ونحوهما، فكما يُشترط طهارة البدن والثّوب فكذلك يشترط طهارة المكان حتّى يؤدّي المسلم صلاتَه على وجه صحيح تبرأ به ذمّتُه، قال تعالى: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾[3].

ولأنّ الصّلاة تعظيمٌ للرّبِّ المستحقِّ للعبادة، وأداءُ الصّلاة على مكان طاهر أقربُ للتّعظيم، فكانت طهارةُ مكان الصّلاة شرطاً.

وقد نهى النّبيُّ ﷺ عن الصّلاة في أماكن معيّنة لكونها لا تخلو من النّجاسات كالمزبلة والمجزرة وغيرهما[4].

والحصير الذي يُصلّي عليه المسلم لا يخلو من ثلاث حالاتٍ:

الأولى: أن يتيقّن طهارته فيصلّي عليه بلا إشكال.

الثّانية: أن يتيقّن نجاسته فلا يصلّي عليه بلا إشكال أيضاً إلاَّ إذا طهّره.

---

(١) النّضح: هو الرّشّ بالماء، انظر: نهاية ابن الأثير ٥/٦٩.

(٢) انظر: مراتب الإجماع ٥٤، وبدائع الصّنائع ١/١١٥، وأسهل المدارك ١/١٩٢، وروضة الطّالبين ١/٢٧٧، والمغني ٢/٤٦٥.

(٣) البقرة: الآية ١٢٥.

(٤) انظر: بدائع الصّنائع ١/١١٥. والحديث أخرجه التّرمذي ٢/١٧٧ ـ ١٧٨، رقم: ٣٤٦، وابن ماجه ١/٢٤٦، رقم: ٧٤٦، من طريق زيد بن جبيرة، عن داود بن الحصين، عن نافع، عن ابن عمر أنّ النبيّ ﷺ نهى عن الصّلاة في سبع مواطن... وذكر منها المجزرة والمزبلة. قال التّرمذي: «حديث ابن عمر إسناده ليس بذاك القويّ، وقد تكلّم في زيد بن جبيرة من قبل حفظه». وبه ضعّف الحديث جمع من الحفّاظ انظر: شرح التّلقين للمازري ـ تحقيقي ٢/٩٨٢.

الثّالثة: أن يشكّ في طهارته أو نجاسته، فالأصل الطّهارة واليقين لا يزول بالشّكّ، غير أنّ الاحتياط بتطهيره أولى في مثل موطن العبادة.

وقد جاء عن النّبيّ ﷺ أنّه أمر بنضح حصير بالماء، وفي رواية أنّ ذلك فُعل بين يديه وإقراره، واختلفت أنظار العلماء في سبب هذا النّضح، وذلك فيما رواه خادمُ رسول الله ﷺ أنس بن مالك حيث ذكر رضي الله عنه: «أنّ جدّته مُلَيْكَة دعت رسولَ الله لطعام، فأكل منه، ثمّ قال رسول الله ﷺ: **قوموا فلأصلّي لكم**. قال أنسٌ: فقمتُ إلى حصيرٍ لنا قد اسْوَدَّ من طُول ما لُبس، فنضحتُه بماء، فقام عليه رسولُ الله ﷺ، وصففتُ أنا واليتيم وراءه والعجوزُ من ورائنا، فصلّى لنا ركعتين ثمّ انصرف»[(١)].

وقد رأى القاضي إسماعيل بن إسحاق وبعضُ العلماء أنّ الحصير نُضح بالماء ليبوسة فيه فاحتاج إلى شيء من الماء يرطّبه ويليّنه حتّى لا يجد رسولُ الله ﷺ ومن معه حرجاً في الصّلاة عليه وهو يابسٌ إذ يؤثّر ـ ولا شكَّ ـ على الجلد ويُؤذيه. وإنّما رأى إسماعيلُ هذا لقول أنسٍ: «حصير لنا قد اسْوَدَّ من طُول ما لُبس»، ففيه إشارةٌ إلى تلك العلّة المستنبطة وهي يبوسة الحصير، وليست العلّةُ نجاسة فيه لأنّ الأصل الطّهارة، وليس في الحديث ما يشير إلى نجاسة حلّت بالحصير.

قال ابنُ عبدالبرّ: «وأمّا نضحُ الحصير فإنّ إسماعيل بن إسحاق[(٢)] وغيره من أصحابنا يقولون: إنّ ذلك إنّما كان لتليين الحصير لا لنجاسة فيه، والله أعلم. وقال بعضُ أصحابنا: إنّ النَّضْحَ طهّر لما شُكّ فيه لتطيب النّفس عليه.

قال أبو عمر: الأصلُ في ثوب المسلم وفي أرضه وفي جسمه الطّهارةُ

(١) أخرجه مالكٌ في الموطّأ ٢١٨/١ ـ ٢١٩، رقم: ٤١٩، ومن طريقه البخاري ٤٨٨/١، رقم: ٣٨٠، ومسلم ٤٥٧/١، رقم: ٤٦٦.

(٢) انظر: قول القاضي إسماعيل أيضاً في شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤٤/٢، وابن حجر ٤٩٠/١.

حتّى يستيقن بالنّجاسة، فإذا تيقّنت وجب غسلُها، وكذلك الماءُ أصلُه أنّه محمولٌ على الطّهارة حتّى يُستيقن حلولُ النّجاسة فيه، ومعلومٌ أنّ النّجاسة لا يُطهّرها النَّضْحُ وإنّما يطهّرُها الغسل، وهذا يدلُّك على أنّ الحصير لم يُنضح لنجاسة، وقد يسمّى الغسلُ في بعض كلام العرب نَضْحاً... فإن كان الحصيرُ نجساً فإنّما أريد بذكر النّضح الغسل والله أعلم. ومن قال من أصحابنا: إنّ النَّضْحَ طهارةٌ لما شُكّ فيه فإنّما أخذه من فعل عمر بن الخطّاب رضي الله عنه حين احتلم في ثوبه فقال: «أغسلُ منه ما رأيتُ وأنضحُ ما لم أره»[(١)]. ومن قال من أصحابنا: إنّ النَّضْحَ لا معنى له فهو قولٌ يشهدُ له النّظرُ والأصولُ بالصّحّة، وروي عن جماعة من السّلف في الثّوب النّجس أنّهم قالوا: «لا يزيده النَّضْحُ إلاّ شرًّا»، وهو قولٌ صحيحٌ. ومن ذهب بحديث عمر[(٢)] إلى قطع الوسوسة وحزازات النّفس ـ في نضحه من ثوبه ما لم ير فيه شيئاً من النّجاسة ـ كان وجهاً حسناً صحيحاً إن شاء الله»[(٣)].

والحاصلُ أنّ في سبب نضح الحصير ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّه على سبيل تجديد نظافته وطهارته لأنّه ربّما وقع في النّفس من طُول لُبْسِه أنّه لا يسلم من أن يناله شيءٌ من النّجاسة فنضحه ليذهب ما في النّفس من ذلك.

الثّاني: أنّه إنّما نضحه خوفاً من النّجاسة لأنّهم كانوا يلبسونه ومعهم صبيٌّ فطيمٌ اسمُه أبو عمير، فعن أنس بن مالك قال: «كان النّبيُّ ﷺ أحسن النّاس خُلُقاً، وكان لي أخٌ يقال له: أبو عمير، قال: أحسبُه فطيماً، وكان إذا جاء قال: **يا أبا عمير، ما فعل النُّغَير**، نُغَرٌ كان يلعب به، فربّما حضر

---

(١) أخرجه مالك في الموطّأ ٩٥/١، رقم: ١٢٥، وعبدالرّزّاق في المصنّف ٣٦٩/١ ـ ٣٧٠، رقم: ١٤٤٥، من طريق هشام بن عروة، عن أبيه، عن يحيى بن عبدالرّحمٰن بن حاطب، عن عمر بن الخطّاب به. وإسناده صحيح.
(٢) يعني أثر عمر: «أغسلُ منه ما رأيتُ وأنضحُ ما لم أره».
(٣) التّمهيد ٢٦٥/١ ـ ٢٦٦.

الصّلاة وهو في بيتنا فيأمر بالبساط الذي تحته فيُكْنَس ويُنْضَح ثمّ يقوم ونقوم خلفه، فيصلّي بنا»(١).

قال الباجيّ: «فوجهُ الدّليل أنّه أمر بالنّضح، وظاهرُ الأمر الوجوبُ، وهو ـ والله أعلم بما أخبر به ـ من طول لبسهم للبساط مع تصرّف الطّفل الذي لا يتوقّى النّجاسة فيه»(٢).

الثّالث: إنّما غسله ليليّنه، وإليه ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق.

قال الباجيّ: «وهذا ليس ببيّن لأنّه قد تقدّم من كلامه ما يدلّ على أنّ نضحه لم يكن لجساوته(٣)، وإنّما كان لأجل لونه وطول لبسه».

قال الباجي: «والأوّل أظهر»(٤).

ورجّح القولَ الأوّلَ أيضاً ولم يرتض قولَ القاضي إسماعيل ابنُ بطّال وعياض وابن حجر، وأكتفي هنا بقول ثانيهم حيث قال:

«الأظهر قول غيره ـ أي: غير القاضي إسماعيل ـ أنّ ذلك إمَّا لنجاسةٍ متيقّنةٍ فيكون النّضحُ هنا غسلاً، أو متوقّعةً لامتهانه بطول افتراشه فيكون رشًّا لزوال الشّكّ وتطييب النّفس، لا سيّما وكان عندهم أبو عمير أخو أنسٍ طفلاً صغيراً حينئذٍ. وقد جاء في غير مسلم هذا الحديث مبيّناً ذِكْر أبي عمير فيه، فيكون نضحُه لأجل جلوس الطّفل الذي لا يتوقّى النّجاسةَ»(٥).

٦ ـ المسألة السّادسة: أقصى ما تحيض له النّساء:

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى:

«قال محمّد بن مسلمة: أقصى ما تحيض النّساءُ عند علماء أهل المدينة مالك وغيره خمسة عشر يوماً، فإذا رأت المرأةُ الدّمَ أمسكت عن

(١) أخرجه البخاري ١٠/٥٨٢، رقم: ٦٢٠٣.
(٢) المنتقى ١/٢٧٣.
(٣) أي: صلابته، انظر: تهذيب اللّغة ١١/١٣٨.
(٤) نفسه.
(٥) إكمال المعلم بفوائد مسلم ٢/٦٣٦.

الصّلاة خمسة عشر يوماً، فإن انقطع عنها عند انقضاء الخمسة عشر وفيما دونها علمنا أنّه حيضٌ واغتسلت عند انقطاعه وصلّت وليست مستحاضةً، فإن تمادى بها الدّمُ أكثر من خمسة عشر يوماً اغتسلت عند انقضاء الخمسة عشر وعلمنا أنّها مستحاضةٌ فأمرناها بالغسل لأنّها طاهرٌ وتصلّي من يومها ذلك ولا تصلّي ما كان قبل ذلك؛ لأنّها تركت الصّلاة باجتهادٍ في أمر يختلف فيه وقد ذهب وقتُ تلك الصّلاة»[(١)].

وما نقله القاضي إسماعيل عن محمّد بن مسلمة عن مالك وأهل المدينة هو كذلك كلّهم يرى أنّ أقصى ما تحيض له النّساء هو خمسة عشر يوماً[(٢)]، وهو رأي القاضي إسماعيل فيما يظهر من نقله وإقراره.

والمسألة فيها خلافٌ بين الفقهاء على أربعة أقوال:

القول الأوّل: أقصاه عشرة أيّام بلياليها وما زاد على ذلك فهو استحاضةٌ، وبه قال أبو حنيفة[(٣)].

القول الثّاني: أنّ أقصى ما تحيض له النّساء هو خمسة عشر يوماً وما زاد فهو استحاضةٌ، وبه قال مالك، والشّافعيّ[(٤)]، وأحمد في رواية[(٥)]، وإسماعيل القاضي.

القول الثّالث: أقصاه سبعة عشر يوماً، وهي رواية عن أحمد[(٦)]، واختاره ابن حزم من الظّاهريّة[(٧)].

---

(١) التّمهيد ٧٧/١٦.

(٢) انظر: المدوّنة ٥٤/١ ـ ٥٥، والتّفريع ٢٠٦/١، والمعونة ٥٤/١، وعيون المجالس ٢٥٤/١، وجواهر الإكليل ٣٠/١، عند قول خليل: «وَأَكْثَرُهُ لِمُبْتَدَأَةٍ نِصْفُ شَهْرٍ».

(٣) انظر: المبسوط ١٥/١، وبدائع الصّنائع ٤٠/١، وفتح القدير ١٦١/١.

(٤) انظر: الأمّ ٢٥٩/١ ـ ٢٦٠، والبيان ٣٤٥/١، والمجموع ٣٧٦/٢، ومغني المحتاج ١٠٩/١.

(٥) وهي المذهب عند جمهور الحنابلة، انظر: المغني ٣٨٩/١، والإنصاف ٣٥٨/١.

(٦) انظر: المغني ٣٨٩/١، والإنصاف ٣٥٨/١.

(٧) انظر: المحلّى ١٩٩/١.

القول الرّابع: لا يتقدّر أكثر الحيض بل كلّ ما استقرّ عادةً للمرأة فهو حيضٌ، وهو أحد الأقوال عند الحنابلة اختاره ابن تيمية(١).

الأدلّة:

احتجّ القائلون بأنّ أقصى ما تحيض له النّساء هو خمسة عشر يوماً، وما زاد فهو استحاضةٌ بما يلي:

١ ـ حديث: «تمكث إحداهنّ شطر دهرها لا تصلّي».

فدلّ الحديثُ على أنّ المرأة تلبث شطر عمرها وهي حائضٌ بلا صوم ولا صلاةٍ لأنّ قوله في الحديث: «لا تصلّي» كناية عن الحيض، والشّطر هو النّصف ونصف الشّهر خمسة عشر يوماً.

وأجيب عنه بجوابين:

أ ـ أنّ الحديث لا أصل له بهذا السّياق في شيء من كتب السنّة.

قال ابن حجر: «لا أصل له بهذا اللّفظ قال الحافظ أبو عبدالله بن منده(٢) فيما حكاه ابنُ دقيق العيد في «الإمام» عنه: «ذكر بعضُهم هذا الحديثَ ولا يثبت بوجه من الوجوه [عن النّبيّ ﷺ](٣)»(٤). وقال البيهقي في «المعرفة»: «هذا الحديث يذكره بعضُ فقهائنا وقد طلبتُه كثيراً فلم أجده في شيء من كتب الحديث ولم أجد له إسناداً»(٥). وقال ابن الجوزي في «التّحقيق»: «هذا لفظٌ يذكره أصحابُنا ولا أعرفه»(٦). وقال الشّيخ

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٢٣٧.
(٢) الإمام الحافظ محمّد بن إسحاق بن محمّد بن يحيى بن منده أبو عبدالله الأصبهانيّ، توفّي سنة ٣٩٥هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ١٧/٢٨ ـ ٤٣.
(٣) زيادة من كتاب ابن دقيق العيد «الإمام».
(٤) الإمام في معرفة أحاديث الأحكام ٣/٢١٣.
(٥) معرفة السّنن والآثار ٢/١٤٥، رقم: ٢١٥٧.
(٦) التّحقيق في أحاديث الخلاف ١/٢٦٣.

أبو إسحاق[١] في «المهذّب»: «لم أجده بهذا اللّفظ إلاّ في كتب الفقهاء»[٢]: وقال النّووي في «شرحه»: «باطل لا يعرف»[٣]. وقال في «الخلاصة»: «باطل لا أصل له»[٤]. وقال المنذري: «لم يوجد له إسناد بحال»»[٥].

ب ـ وبأنّه ليس المراد من الشّطر في الحديث النّصف لأنّها لا تقعد نصف عمرها، إذ هي لا تقعد حال صغرها وإياسها، وزمانُ الطّهر يزيد على زمان الحيض فكان المراد ما يقرب من النّصف وهو العشرة[٦].

ولا يخفى أنّ هذا تكلّفٌ لأنّ ما بعد العشرة أقرب إلى النّصف من العشرة فلا وجه للتّخصيص بها.

٢ ـ أنّ الحيض ورد في الشّرع مطلقاً من غير تحديد ولا حدّ له في اللّغة ولا في الشّريعة فيجب الرّجوعُ فيه إلى العرف والعادة كما في القبض والإحراز والتّفرّق وأشباهها، وقد وجد أنّ أكثر الحيض خمسة عشر يوماً.

قال عطاء: رأيتُ من النّساء من تحيض يوماً ومن تحيض خمسة عشر يوماً.

---

(١) الشّيخ الإمام الفقيه أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ الشّيرازي الشّافعيّ، توفّي سنة ٤٧٦هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ١٨/٤٥٢ ـ ٤٦٤.

(٢) المهذّب ـ مع المجموع ٢/٣٧٥.

(٣) المجموع ٢/٣٧٥.

(٤) خلاصة الأحكام في أمّهات السّنن وقواعد الإسلام ١/٢٢٧، رقم: ٥٩٧.

(٥) التّلخيص الحبير ١/١٦٢. ويجدر التّنبيه أنّ الحديث الثّابت في هذا الباب وهو ما اتّفق عليه الشّيخان من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً: **«أليس إذا حاضت لم تصلّ ولم تصم فذلك من نقصان دينها»**، لا يشهد لهذا الحديث الذي لا أصل له، وقد ذكر ابن حجر في التّلخيص ١/١٦٢ ـ ١٦٣: أنّ هذا وإن كان قريباً من معنى الأوّل لكنّه لا يعطي المراد من الأوّل وهو ظاهر من التّفريع وإنّما أورد الفقهاء هذا محتجّين على أنّ أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، ولا دلالة في شيء من الأحاديث الواردة في نقصان دين المرأة على ذلك.

(٦) انظر: بدائع الصّنائع ١/٤٠.

وقال أحمد: حدّثني يحيى بن آدم، قال: سمعتُ شريكاً يقول: عندنا امرأةٌ تحيض كلَّ شهرٍ خمسة عشر يوماً حيضاً مستقيماً(١).

٣ ـ أنّ الشّارع علّق على الحيض أحكاماً ولم يبيّن أكثره فعلم أنّه ردّ ذلك إلى العرف، ولقد ثبت بالاستقراء من الإمام الشّافعيّ أنّ أكثر مدّة الحيض خمسة عشر يوماً(٢).

واحتجّ القائلون بأنّ أقصى ما تحيض له النّساء هو عشرة أيّامٍ وما زاد فهو استحاضةٌ بما يلي:

١ ـ حديث أنس بن مالك أنّ رسول الله ﷺ قال: «الحيضُ ثلاثة أيّام وأربعة وخمسة وستّة وسبعة وثمانية وتسعة وعشرة، فإذا جازت العشر فهي مستحاضةٌ»(٣).

وأجيب بعدم صحّة الحديث وقد أنكر على راويه وهو الجلد بن أيّوب.

قال إسماعيل بن إسحاق القاضي: ثنا سليمان بن حرب، ثنا حمّاد بن زيد قال: ذهبتُ أنا وجرير بن حازم إلى الجلد بن أيّوب، فحدّثنا بحديث معاوية بن قرّة عن أنس في الحائض، فذهبنا نوقفه فإذا هو لا يفصل بين الحائض والمستحاضة(٤).

---

(١) المغني ٣٨٩/١. وانظر: السّنن الكبرى ٣٢١/١، والبيان ٣٤٦/١، والمجموع ٣٨٣/٢.
(٢) انظر: الأمّ ٢٦٠/١ ـ تحقيق: حسّون.
(٣) أخرجه ابن عديّ في الكامل في ضعفاء الرجال ٧١٥/٢ من طريق الحسن بن دينار، عن معاوية بن قرّة، عن أنس بن مالك به. والجلد بن أيّوب: متروكٌ، قاله الدّارقطنيّ كما في ديوان الضّعفاء رقم: ٧٧٦. قال ابن عديّ: «هذا الحديث معروف بالجلد بن أيّوب، عن معاوية بن قرّة، عن أنس موقوفاً». وقال ابن المنذر في الأوسط ٢٢٩/٢: «كان ابن عيينة يقول: حديث محدث لا أصل له. وقال ابن المبارك: الجلد لا يعرف بالحديث ووهّن حديثه. وقال حمّاد بن زيد: ما كان الجلدُ بن أيّوب يسوي في الحديث شيئاً».
(٤) أخرجه البيهقيّ في الكبرى ٣٢٢/١ من طريق أبي بكر بن إسحاق قال: أخبرنا إسماعيل بن إسحاق به.

قال ابن المنذر: «أمّا أصحابُ الرّأي فإنّ حجّتهم فيما وقّتوه وقالوا به حديثٌ رواه الجلد بن أيّوب عن معاوية بن قرّة عن أنس. وقد دفع هذا الحديثَ جماعةٌ من أهل العلم، ذكر الميمونيّ[1] أنّه قال: قلتُ لأحمد بن حنبل: أيصحُّ عن رسول الله ﷺ شيءٌ في أقلّ الحيض وأكثره؟ قال: لا، قلتُ: أفيصحُّ عن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ؟ قال: لا، قلتُ: فحديثُ أنس؟ قال: ليس بشيء أو قال: ليس يصحُّ»[2].

٢ ـ عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: **«أقلُّ ما يكون من المحيض للجارية البكر والثيب ثلاث، وأكثر ما يكون من المحيض عشرة أيام»**[3].

٣ ـ عن واثلة بن الأسقع قال: قال رسول الله ﷺ: **«أقصى الحيض ثلاثة أيامٍ، وأكثره عشرة أيام»**[4].

واحتجّ القائلون بأنّه سبعة عشر يوماً بما ذكره ابن المنذر قال: «بلغني من نساء آل الماجشون أنّهنّ كنّ يحضن سبعة عشر. وقيل لأحمد: الحيض عشرين يوماً؟ قال: لا فإنّ أكثر ما سمعناه سبعة عشر يوماً. وحكى عبدالرّحمٰن بن مهدي عن رجل يثق به ويثني عليه خيراً أنّه يعرف أنّ امرأةً تحيض سبعة عشر»[5].

---

(١) الإمام العلاّمة الحافظ الفقيه أبو الحسن عبدالملك بن عبدالحميد تلميذ الإمام أحمد، توفّي سنة ٢٧٤ هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٨٩/١٣ ـ ٩٠.

(٢) الأوسط ٢٢٩/٢.

(٣) أخرجه الدّارقطنيّ في سننه ٢١٨/١، رقم: ٦٠ من طريق عبدالملك قال: سمعتُ العلاء قال: سمعتُ مكحولاً يحدّث عن أبي أمامة به. قال الدّارقطنيُّ عقبه: «عبدالملك هذا رجل مجهول، والعلاء هو ابن كثير وهو ضعيف الحديث، ومكحول لم يسمع من أبي أمامة شيئاً».

(٤) أخرجه الدّارقطنيّ ٢١٩/١، رقم: ٦١ من طريق محمّد بن أحمد بن أنس الشّامي، ثنا حمّاد بن المنهال البصري، عن محمّد بن راشد، عن مكحول، عن واثلة بن الأسقع به. قال الدّارقطنيّ: «ابن منهال مجهول، ومحمّد بن أحمد بن أنس ضعيفٌ».

(٥) الأوسط ٢٢٨/٢.

ويجاب بأنّ في خبر نساء آل الماجشون انقطاع لأنّه بلاغ، وما نقله عبدالرّحمٰن بن مهدي فيه إبهام مع توثيق وليس بحجّة على الصّحيح، وما نقل عن أحمد فيه صيغة تمريض.

واحتجّ ابن تيمية لما ذهب إليه من كون أكثر الحيض لا يتقدّر بقدر معيّن بل كلّ ما استقرّ عادةً للمرأة فهو حيضٌ بأنّ الله تعالى علّق على الحيض أحكاماً متعدّدةً في الكتاب والسنّة ولم يحدّد لأكثره حدًّا فوجب الرّجوعُ في ذلك إلى الوجود والواقع، فما استقرّ عادةً للمرأة فهو حيضٌ وإن زاد على الخمسة عشر أو السّبعة عشر ما لم تصر مستحاضةً[١].

والحاصل أنّ من حدّ أكثر الحيض بعشرة أيّام استند على أحاديث لا تصحّ باتّفاق أهل الحديث، وهكذا من حدّه بسبعة عشر في نقلهم ضعف، أمّا شيخ الإسلام ابن تيمية فأناط ذلك بالعرف والعادة وقد وجد أنّ أقصاه خمسة عشر يوماً، وهو قول جمهور أهل العلم ومعهم القاضي إسماعيل، وهو ظاهر صنيع البخاري حيث أخرج في «صحيحه» عن عطاء قال: **«الحيض يوم إلى خمسة عشر»**[٢].

٧ ـ المسألة السّابعة: حكم سؤر[٣] النّصرانيّ؟:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى أنّ ما ذهب إليه المصريّون من أصحاب مالك في سؤر النّصرانيّ من اجتناب الوضوء به هو على التّنزّه والاستحباب، وصوّبه ابنُ عبدالبرّ[٤].

ولتوضيح المسألة بشكل أدقّ أستعرض أقوال مذاهب الأئمّة الأربعة فيها.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣٧/١٩، والأخبار العلميّة للبعلي ص ٤٥، والإنصاف ٣٥٨/١.

(٢) قال ابن حجر في الفتح ٤٢٥/١: «وصله الدّارمي بإسناد صحيح».

(٣) السّؤر: هو ما بقي في الإناء بعد شربه، ومراد الفقهاء بقولهم: سؤر الحيوان لعابه ورطوبة فمه، انظر: جواهر الإكليل ٦/١، والمجموع ١٧٢/١.

(٤) انظر: التّمهيد ٣٣٥/١.

أمّا الحنفيّة فلا بأس عندهم بسؤر النّصرانيّ قال الجصّاص: «لا بأس بسؤر المشرك»[١].

أمّا المالكيّة فعندهم إن تحقّقنا طهارةَ فم النّصرانيّ أو نجاسته عملنا على ذلك، وإن جهلنا فلهم ثلاثة أقوال في حكم الوضوء بسؤره:

الأوّل: لا بأس بالوضوء به ولا ينتقل عنه إلى التّيمّم؛ لأنّ النّجاسة التي في فيه لا تثبت وتزول بالرِّيق، فنحمله على الطّهارة حتّى نوقن فيه بالنّجاسة، ولأنّ النّصرانيّ إذا شرب من ماء فإنّ أوّل ما يلقى فمه يذهب بنجاسته ويبقى ما بعده ويَرِدُ على فمه وهو طاهرٌ فلم يكن لكراهته معنى.

الثّاني: يكره الوضوءُ به إن وجد سواه، فإن توضّأ به وهو يجد سواه أعاد في الوقت، وإن لم يجد سواه توضّأ به ولم يتيمّم، وإنّما كُره الوضوءُ به احتياطاً لجهلنا بالطّهارة والنّجاسة، وهذا هو المشهور في المذهب[٢].

الثّالث: لا يتوضّأ به وجد سواه أو لم يجد، وينتقل إلى التّيمّم إن لم يجد سواه، فإن توضّأ به أعاد في الوقت؛ لأنّ النّصرانيّ لا يتورّع عادةً عن استعمال النّجاسة فأشبه الكلب[٣].

وهذه الأقوال الثّلاثة كلُّها على مذهب ابن القاسم ورواية المصريّين عن مالك أنّ الماء اليسير تُفسده النّجاسةُ اليسيرةُ وإن لم تُغيّر أحدَ أوصافه.

وأمّا على رواية المدنيّين عن مالك ورأي القاضي إسماعيل في أنّ الماء قلّ أو كثر لا تُفسده النّجاسةُ إلاّ أن تُغيّر وصفاً من أوصافه، فإنّ سؤر النّصرانيّ ـ وإن أيقنّا بنجاسة فمه ـ مكروهٌ مع وجود غيره ابتداءً مراعاةً للخلاف، واجبٌ استعمالُه مع عدم سواه في الطّهارة[٤].

---

(١) مختصر اختلاف العلماء للجصّاص ١/١٢١، وانظر: الأصل ١/٧٨.

(٢) انظر: شرح التّلقين للمازري ١/٢٣١.

(٣) انظر: النّوادر والزّيادات ١/١٧٢ ـ ١٧٣، والبيان والتّحصيل ١/٣٤ ـ ٣٥، وشرح التّلقين ١/٢٣١.

(٤) انظر: البيان والتّحصيل ١/٣٥ ـ ٣٦.

والحاصل أنّ المذهب عند المالكيّة هو كراهةُ سؤر النّصراني والوضوء به.

قال مالك: «لا يتوضّأ بسؤر النّصرانيّ ولا بما أدخل يده فيه»[١].

وقال ابن الجلّاب: «ويكره سؤر النّصرانيّ»[٢].

وقال ابن عبدالبرّ: «يكره سؤر النّصرانيّ وسائر الكفّار... ومن توضّأ بسؤره فلا شيء عليه حتّى يستيقن النّجاسة»[٣].

وأمّا الشّافعيّة فجائزٌ عندهم الوضوء بسؤر النّصرانيّ قال الشّافعيّ: «ولا بأس بالتّوضّؤ من ماء مشرك وبفضل وَضوئه»[٤].

أمّا الحنابلة فعندهم أنّ سؤر الآدمي طاهرٌ مسلماً كان أو كافراً[٥].

والذي يظهر طهارةُ سؤر النّصرانيّ، وأقوى شيء يدلّ عليه حديث وأثر وأصل:

أ ـ أمّا الحديث: فما رواه عمرانُ بن حصين في قصّة المرأة المشركة التي وجد الصّحابةُ معها مَزادتين من ماء على بعير لها، وفيه قولُه رضي الله عنه:

«...ودعا النّبيُّ ﷺ بإناء ففرّغ فيه من أفواه المزادتين أو السَّطيحتين، وأوكأ أفواهَهُما وأطلق العَزالي[٦]، ونُودي في النّاس: اسقوا واستقوا، فسقى من شاء واستقى من شاء، وكان آخرَ ذاك أن أعطى الذي أصابته الجنابةُ إناءً من ماءٍ قال: **اذهب فأفرغه عليك**»[٧].

---

(١) المدوّنة ١/١٤.
(٢) التّفريع ١/٢١٤.
(٣) الكافي ١/١٥٧.
(٤) البيان للعمراني ١/٨٧.
(٥) انظر: المغني ١/٦٩.
(٦) العَزالي: جمع العَزْلاء، وهو فمُ المزادة الأسفل، نهاية ابن الأثير ٣/٢٣١.
(٧) أخرجه البخاري ١/٤٤٧ ـ ٤٤٨، رقم: ٣٤٤.

فهذه مزادةُ مشركةٍ من المشركين ولا يخلون غالباً من النّجاسات، ومع ذلك استعملها النّبيُّ ﷺ وأصحابُه شرباً، وأمر الصّحابيَّ الذي أجنب أن يغتسل به.

ب ـ وأمّا الأثر: فما جاء عن الخليفة الرّاشد عمر بن الخطّاب رضي الله عنه أنّه توضّأ من ماء نصرانيّةٍ في جرّة نصرانيّة[1].

ج ـ أنّ الأصل في الماء الطّهارة ولا يعدل عن هذا الأصل بمجرّد سؤر نصرانيٍّ شرب منه وبقيت منه فضلةٌ، فإنّ الماء يُطَهِّرُ ما يمكن أن يعلق بفمه من نجاسة[2].

أمّا كراهة من كرهه من الفقهاء فتقذّراً وتنزّهاً، والله تعالى أعلم.

٨ ـ المسألة الثّامنة: حكم سؤر المخمور؟:

وذكر أيضاً القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى أنّ ما ذهب إليه المصريّون من أصحاب مالك في سؤر المخمور من اجتناب الوضوء به هو على التّنزّه والاستحباب، وصوّبه أيضاً الحافظُ ابنُ عبدالبرّ[3].

وهذا مثل المسألة السّالفة في سؤر النّصرانيّ إذ الخمرُ شيءٌ مألوفٌ للكفّار كالماء عند المسلمين تماماً، فما ذُكر هناك يذكر هنا من كراهة الوضوء بسؤره.

قال ابن حبيب: «ولا يتوضّأ من سؤر المخمور ولا من آنيته ولا من بيته إذا كانت الخمرُ غالبةً عليه»[4]، فإن تحقّقنا طهارته فلا يكره[5].

---

(١) أخرجه الشّافعيُّ في الأمّ ٥٨/١ ـ دار قتيبة، ومن طريقه البيهقيُّ في السنن الكبرى للبيهقي ٣٢/١، عن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عمر بن الخطّاب به. وإسناده صحيح.

(٢) انظر: الأمّ ٥٨/١ ـ دار قتيبة.

(٣) انظر: التّمهيد ٣٣٥/١.

(٤) النّوادر والزّيادات ٧١/١.

(٥) انظر: جواهر الإكليل ٧/١ عند قول خليل: «وَسُؤْرُ شَارِبِ خَمْرٍ وَمَا أَدْخَلَ يَدَهُ فِيهِ».

٩ ـ المسألة التّاسعة: حكم سؤر الدّجاجة المخلاة[(١)]؟:

أجمع الفقهاء على أنّ سؤر ما أكل لحمُه طاهرٌ ويجوز التوضّؤ به.

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أنّ سؤر ما أكل لحمُه طاهرٌ ويجوز شربُه والوضوء به»[(٢)].

أمّا الدّجاجة فيلاحظ المتأمّل نوعين منها:

الأوّل: دجاجة محبوسة تأكل ما يهيّأ لها من شعير ونحوه من الطّاهرات، ولا شكّ في طهارة سؤرها لأمرين، أحدهما: أنّ الأصل طهارة سُؤر ما يؤكل لحمه، والثّاني: أنّها بمنأى عن النّجاسات فلا تأكل إلاّ شيئاً طيّباً طاهراً مهيّأً.

الثّاني: دجاجة مخلاةٌ لا يحبسها أهلُها بل يدعونها تجوب الأماكن لتأكل ما يسّر لها، وقد يصادف ذلك نجاسات كالعذرة والميتة ونحوهما ثمّ تشرب من بعض الأواني التي يسقط فيها شيءٌ ممّا علق بمنقارها من نجاساتٍ، فما حكم هذه الأسآر؟

يلاحظ الباحثُ هنا أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق على أصله في مسألة المياه وإناطة نجاستها بالتّغيّر وطهارتها بعدمه، وذكر رحمه الله تعالى أنّ ما ذهب إليه المصريّون من أصحاب مالك في سؤر الدّجاجة المخلاة من اجتناب الوضوء بسؤرها هو على التّنزّه والاستحباب، وصوّبه ابنُ عبدالبرّ[(٣)].

قال الطّحاويّ: «وسؤرُ كلّ طائر مأكولٍ لحمُه طاهرٌ غير مكروه، غير سؤر الدّجاجة المخلاة فإنّه مكروهٌ»[(٤)].

---

(١) الدّجاجة المخلاة: هي الدّجاجة المرسلة التي تجوب الشّوارع فتأكل القذرة وغيرها، حاشية المعونة ١/١٨١.

(٢) الإجماع ٣٣، والأوسط ١/٢٩٩. وانظر: مختصر الطّحاوي ١٦، وبداية المجتهد ١/٢٥٩ ـ دار الوطن، والمغني ١/٧٠، والإفصاح ١/٦٤.

(٣) انظر: التّمهيد ١/٣٣٥.

(٤) مختصر الطّحاوي ١٦.

وقال القاضي عبدالوهّاب بن نصر البغداديّ: «يكره سؤرُ كلّ حيوان لا يتوقّى النّجاسات كالدّجاجة المخلاة»[1].

وقال الماورديّ: «كلُّ حيوانٍ طاهرٍ فلعابُه وعرقُه طاهرٌ سواءً كان مأكولاً أو غير مأكولٍ»[2].

وقال المرداويّ: «يكره سؤرُ الدّجاجة إذا لم تكن مضبوطةً»[3].

والحاصل أنّ الفقهاء متّفقون على كراهة سؤر الدّجاجة المخلاة لمظنّة تعلّق النّجاسة بمنقارها.

غير أنّه في العادة يتطهّر منقارُها بشرب الماء وأكل الأشياء الطّاهرة، فالأصل طهارة سؤرها وجواز الوضوء به، خاصّة وأنّ سؤر ما يؤكل لحمُه طاهرٌ ويجوز الوضوء به.

أمّا إن تيقنّا وجود النّجاسة في سؤره فعلى الخلاف السّابق في المسألة الأولى في الماء وضابط طهارته ونجاسته.

□ □ □ □ □

(١) المعونة ١/١٨١.
(٢) الحاوي ١/٣٢٣.
(٣) الإنصاف ١/٣٤٥.

المبحث الثّاني

في الغسل، وفيه مسألة: حكم اغتسال الكافر إذا أسلم

١٠ـ مسألة: حكم اغتسال الكافر إذا أسلمَ:

ذهبَ القاضي إسماعيلُ إلى أنّ الكافرَ إذا أسلمَ لم يجبْ عليه الغُسْلُ بل يستحبُّ له ذلك فقط، والواجبُ عليه الوضوءُ شأنَ كلِّ مَن قامَ إلى الصّلاة من المسلمين. وهذا بناءً منه على أنّ غُسْلَ الكافر إنّما هو للإسلام لا للجَنابة، إذ جنابتُه في الشِّرك يمحُو حكمَها الإسلامُ؛ لأنّ الإسلامَ يَجُبُّ ما قبله ويمحُوه ومن ذلك الجَنابةُ.

وقد ألزمَ اللّخميُّ[١] وابنُ العربيّ[٢] القاضي إسماعيل أن يقول بسقوط الوضوء؛ لأنّ الإسلامَ إن كان يَجُبُّ ما قبله مِن حَدَثٍ في حال الكفر، فإنّ ذلك يشملُ الغُسْلَ والوضوءَ ولا معنى لتخصيص أحدهما دون الآخَر وكلاهما حَدَثٌ.

وجوابُ هذا الإلزام أنّ القاضي إسماعيل نصّ على أنّ الطّهارة

---

(١) أبو الحسن عليّ بن محمّد الرّبعيّ المعروف باللّخميّ، أحد فقهاء المالكيّة، له تعليقٌ كبير على المدوّنة سمّاه التّبصرة مفيد حسن، توفّي سنة ٤٧٨ هـ، انظر: الدّيباج المذهب ٢/١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) العلاّمة الحافظ القاضي أبو بكر محمّد بن عبدالله بن محمّد بن عبدالله ابن العربيّ الأندلسيّ الإشبيليّ المالكيّ، توفّي سنة ٥٤٣ هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٢٠/١٩٧ ـ ٢٠٤.

الصُّغرى عنده بخلاف ذلك فقال: «جَنابتُه يمحُوها الإسلامُ، وإنّما يجبُ عليه أن يستأنفَ ما على المسلم استئنافُه، فإذا أرادَ الصّلاةَ توضّأ لأنّ الصّلاةَ لا تكونُ إلاَّ به قال تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾[1]، فعلّق وجوبَ الغُسْل بالجنابة وقد تكونُ أو لا تكونُ، والوضوءُ لا بُدَّ منه لمن لم يكُن توضّأ»[2].

وقد نبّه المازَرِيُّ[3] أنّ «هذا الذي تمسّك به من ظاهر الآية إنّما يستقيمُ مع القول بأنّ ظاهرها يُوجبُ الوضوءَ على كلِّ قائمٍ للصّلاة وإن لم يكُن مُحْدِثاً، وأمّا من أضمرَ الحدثَ ورآهُ شرطاً في وجوبِ الطّهارة الصُّغرى فلا فرقَ بين الطّهارتين لأنّهما عُلِّقا بشرطين[4]»[5].

وقد اختلفَ الفقهاءُ في هذه المسألة على قولين:

الأوّل: وجوب الغُسْل على الكافر إذا أسلمَ، وإليه ذهب المالكيّةُ[6]،

---

(١) المائدة: الآية ٦.

(٢) شرح التّلقين ١/٢٠٨ - ٢٠٩ للمازري - تحقيق السّلامي، وانظر: عارضة الأحوذي لابن العربي ٣/٨٦، وعقد الجواهر الثّمينة لابن شاس ١/٦٣ - ٦٤، وجامع الأمّهات لابن الحاجب، ص ٦٢، وشرح قواعد القاضي عياض للقبّاب ١/٩٨ - ٩٩، ومواهب الجليل للحطاب ١/٣١١، والمعيار المعرب ١/٤١، وعدّة البروق للونشريسي ص ٩١، وحاشية الرّهوني ١/٢١٥، ومنح الجليل لعلّيش ١/١٢٣.

(٣) الشّيخ الإمام العلاّمة البحر المتفنّن أبو عبدالله محمّد بن عليّ المازريّ المالكيّ، صاحب المعلم وشرح التّلقين، توفّي سنة ٥٣٦ هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٢٠/١٠٤ - ١٠٧، والتّرجمة المفصّلة التي كتبتها له في مقدّمة تحقيقي لجزء من كتابه شرح التّلقين في أطروحة الماجستير.

(٤) وهما القيامُ للصّلاة والحدثُ.

(٥) شرح التّلقين ١/٢٠٨، وانظر: حاشية الرّهوني ١/٢١٥.

(٦) وهو قولُ مالكٍ في المدونة، وروى ابنُ وهبٍ عنه أنّه لا يجبُ ويكفيه الوضوءُ، وفرّق ابنُ القاسم بين من أجنبَ فيغتسل، وبين من لم يجنب فلا يجبُ عليه إلاَّ الوضوء، وعلى هذا متأخّرو المالكيّة حيث اشترطُوا في وجوب الغسل عليه أن يكون تقدّم له سببٌ يقتضي وجوبَ الغُسْل من جماعٍ أو إنزالٍ أو حيضٍ أو نفاسٍ للمرأة، فإن لم يتقدّم له شيءٌ من ذلك لم يجب عليه الغُسْلُ على المشهور بل يستحبُّ كما قال الحطّابُ وغيرُه. انظر: المدونة ١/٤٠، والتفريع ١/١٩٧، والمعونة ١/١٦٠،=

والحنابلةُ(١).

ودليلُ هذا القول ما يلي:

١ ـ قولُه تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَٰبِدُونَ ١٣٨﴾(٢).

على أحد القولين في تفسير الآية أنّ الصِّبغةَ في الآية الكريمة هي الاغتسالُ لمن أرادَ الدُّخولَ في الإسلام بدلاً من مَعْمُودِيَّةِ النّصارى.

قال القرطبيُّ: «وعلى هذا التّأويل يكون غُسْلُ الكافر واجباً تعبُّداً لأنّ معنى ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾: غُسْلُ الله؛ أي: اغتسلُوا عند إسلامكم الغُسْلَ الذي أوجبهُ اللَّهُ عليكم، وبهذا المعنى جاءت السُّنَّةُ الثّابتةُ في قيس بن عاصمٍ وثُمامةَ بن أثالٍ حين أسلما»(٣).

٢ ـ ما رواهُ قيسُ بن عاصمٍ قال: «أتيتُ النّبيَّ ﷺ أريدُ الإسلامَ، فأمرني أن أغتسلَ بماءٍ وسِدْرٍ»(٤).

= والإشراف ٢٨/١، والكافي ١٥٢/١، والتّبصرة للخمي ١٤/١ ب، والبيان والتّحصيل ٨٦/١، والذّخيرة ٣٠٢/١، والقوانين الفقهيّة ص ٢٣، وأسهل المدارك ١٠٥/١، والمصادر المتقدّمة ص ١ حاشية ٢، وشروح خليل للزّرقاني ٩٨/١، والحطّاب ٣١١/١، والخرشي ١٦٥/١، والآبي ٢٢/١، عند قول خليلٍ: «وَيَجِبُ غُسْلُ كَافِرٍ بَعْدَ الشَّهَادَةِ بِمَا ذُكِرَ».

(١) سواءٌ كان الكافرُ أصليًّا أو مرتدًّا، اغتسلَ قبل إسلامه أو لم يغتسل، وُجد منه في زمن كفره ما يُوجب الغسلَ أو لم يُوجد، وهذا هو المذهبُ. وقال أبو بكر بن جعفر من الحنابلة: لا يجبُ بل يستحبُّ، وأغرب أبو محمّدٍ في الكافي فحكى ذلك روايةً عن أحمد. انظر: مسائل الإمام أحمد ـ رواية عبدالله ١١٣/١ ـ ١١٤، والجامع لمسائل الإمام أحمد للخلّال ص ٤٣ ـ ٤٦، والمسائل الفقهيّة من كتاب الرّوايتين والوجهين للقاضي أبي يعلى ٨٧/١، والمغني ٢٧٤/١، والكافي ٥٧/١، وشرح الزّركشي ٢٨٦/١، والفروع ١٩٩/١، والإنصاف ٢٣٦/١.

(٢) البقرة: الآية ١٣٨.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٤٤/٢ ـ ١٤٥.

(٤) أخرجه أبو داود ٢٥١/١ ـ ٢٥٢، رقم: ٣٥٥، والتّرمذي ٥٠٢/٢ ـ ٥٠٣، رقم: ٦٠٥، والنّسائي ١١٨/١، رقم: ١٨٨، وابن خزيمة ١٢٦/١، رقم: ٢٥٤، وابن حبّان=

وجهُ الدّلالة: أنّه أمرهُ بالغُسْل والأمرُ للوجوب(١).

٣ ـ ما رواهُ أبو هريرة أنّ ثُمامةَ بن أثالٍ الحَنَفِيَّ أُسِرَ، فكان النّبيُّ ﷺ يغدُو إليه فيقول: ما عندك يا ثُمامةُ؟ فيقول: إن تقتُل تقتُل ذا دَم، وإن تَمُنَّ تَمُنَّ على شاكرٍ، وإن تُرِد المالَ نُعْطِ منه ما شئتَ، وكان أصحابُ النّبيّ ﷺ يُحبُّون الفداءَ ويقولون: ما نصنعُ بقتل هذا؟ فمرّ عليه النّبيُّ ﷺ يوماً فأسلمَ، فحلّهُ وبعثَ به إلى حائط أبي طلحة، فأمرهُ أن يغتسل، فاغتسلَ، وصلّى ركعتين، فقال النّبيّ ﷺ: **لقد حَسُنَ إسلامُ أخيكُم**»(٢).

وجهُ الدّلالة من القصّة أنّه أمره أيضاً بالغُسل، والأمرُ للوجوب(٣)، وقصّةُ ثمامة هذه تقتضي استفاضةَ الغُسل(٤).

= ٤٥/٤، رقم: ١٢٤٠، من طرقٍ عن سفيان الثّوري، قال: حدّثنا الأغرُّ، عن خليفة بن حصينٍ، عن جدِّه قيس بن عاصم قال: فذكره. قال التّرمذيُّ: «هذا حديثٌ حسنٌ لا نعرفُه إلاّ من هذا الوجه»، وقد صَحّح الحديثَ الحافظُ ابنُ السَّكَن كما في التّلخيص الحبير ٦٨/٢.

(١) انظر: المقنع في شرح مختصر الخرقي ٢٣٦/١ لابن البنّا، وينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام ١٧٥/١ ـ ١٧٦ للشّعيبي.

(٢) أخرجه عبدُالرزاق في المصنّف ٩/٦ ـ ١٠، رقم: ٩، ومن طريقه ابنُ خزيمة في صحيحه ١٢٥/١، وابنُ حبّان ـ الإحسان ٤١/٤ ـ ٤٢، رقم: ١٢٣٨، وابنُ المنذر في الأوسط ١١٥/٢، قال عبدُالرّزّاق: أخبرنا عبيدُالله وعبدُالله ابنا عمر، عن سعيدٍ المقبري، عن أبي هريرة به. وإسنادُه صحيحٌ على شرط الشّيخين كما قال الألبانيُّ في إرواء الغليل ١٦٤/١. وعبدُ الله بن عمر العُمَري وإن كان ضعيفاً فقد تابعهُ أخوه الثّقةُ عبيدُ الله بن عمر. والحديثُ ـ بدون أمر ثمامة بالغسل ـ أخرجه البخاريُّ ٥٥٥/١، رقم: ٤٦٢، ومسلمٌ ١٣٨٦/٣ ـ ١٣٨٧، رقم: ٥٩، من طريق اللّيث بن سعدٍ قال: حدّثنا سعيدُ بن أبي سعيدٍ، سمع أبا هريرة قال: فذكره بنحوه. قال ابنُ دقيق العيد في كتابه الإمام في معرفة أحاديث الأحكام ٣٩/٣: «وليس تركُ الأمرِ بالغُسل في هذه الرّواية مُعارِضاً للأمر به في الرّواية الأخرى على ما عُرف من قبول الزّيادة».

(٣) انظر: الأوسط ١١٥/٢، والمقنع في شرح مختصر الخرقي لابن البنّا ٢٣٦/١، وروضة المستبين في شرح التّلقين لابن بزيزة ١٠٤/١، وشرح الزّركشي على مختصر الخرقي ٢٨٧/١ ـ ٢٨٨، وسبل السّلام ٨٦/١.

(٤) انظر: روضة المستبين في شرح التّلقين لابن بزيزة ١٠٤/١.

٤ ـ أنّ الكافرَ غالباً جنبٌ، وجنابتُه لا تزولُ عنه حالَ كفره إذا اغتسلَ؛ إذ هو ممّن لا تصحُّ منه النيّةُ، فإذا أسلمَ لزمه الغسلُ، فأُقيمت مظنّةُ الجنابة مقامَ حقيقتها، كما أُقيمَ النّومُ مقامَ الحَدَثِ، والتقاءُ الخِتانين مقامَ الإنزال(١). ثمّ إنّه لو اغتسل حالَ كفره لم ينفعه ذلك؛ لأنّ الاغتسالَ من الجنابة فريضةٌ من الفرائض لا يجوزُ أن يُؤتى بها إلاَّ بعد الإيمان، كما لا يجوزُ أداءُ شيءٍ من الفرائض مثل الصّلاة والصّوم والزّكاة والحجّ إلاَّ بعد الإيمان(٢).

٥ ـ قياساً على وجوب الوضوء عليه «لأنّ الوضوءَ يلزمُه إذا قامَ إلى الصّلاة بعد إسلامه وإن لم يُحدث بعد فكذلك يلزمُه الغُسْلُ»(٣)، إذ هو مأمورٌ بالوضوء إجماعاً، وإذا لم يُسقط الإسلامُ الحدثَ الأصغرَ فأولى ألاَّ يُسقط الأكبرَ(٤) «ولو لم يكُن عليه الغسلُ للجنابة التي كانت منه في حال الكفر لوجبَ أن لا يكون عليه الوضوءُ للحدث الذي كان منه في حال الكفر، ولكان له إذا أسلمَ أن يُصلّي بغير وضوءٍ إلاَّ أن يُحدث بعد إسلامه، وهذا ما لا يقولُه أحدٌ»(٥).

٦ ـ قياساً على الحائض إذا أسلمت بعد طهرها فإنّها لا تتوضّأُ حتّى تغتسل فكذلك الكافرُ إذا أسلم(٦).

٧ ـ أنّ الكافرَ بإسلامه قد طهّر باطنَهُ من نجس الشِّرك فمن الحكمة أن يُطَهِّر أيضاً ظاهرَهُ بالغُسْل(٧).

---

(١) انظر: الإشراف ١/٢٨، والمعونة ١/١٦٠، والمغني ١/٢٧٦، وحواشي ابن قندس ١/١٤٠ ـ رسالة جامعيّة.
(٢) انظر: الأوسط ٢/١١٥، ومعالم السُّنن ١/٢١٨.
(٣) الكافي لابن عبدالبرّ ١/١٥٢.
(٤) الذّخيرة للقرافي ١/٣٠٢.
(٥) ابن رشدٍ: البيان والتّحصيل ١/١٨٦.
(٦) انظر: الذّخيرة ١/٣٠٢.
(٧) انظر: الشّرح الممتع على زاد المستقنع ١/٢٨٤.

٨ ـ ولأنّ الصّلاةَ التي هو مستقبلُها من شرطها الطّهارةُ من الحَدَثَيْن الأكبر والأصغر فيجبُ عليه تحصيلُ الشّرطِ[١].

٩ ـ «ولأنّها حالةٌ تُحَرِّمُ قراءةَ القرآن ودخولَ الحرم فالانتقالُ عنها يوجبُ الغُسْلَ كالجنابة والحيضِ»[٢].

القولُ الثّاني: عدمُ وجوب الغُسْلِ على الكافر إذا أسلمَ بل هو مستحبٌّ فقط، وإليه ذهب الحنفيّةُ[٣]، والشّافعيّةُ[٤].

وحجّةُ هذا القول ما يلي:

١ ـ أنّ النّبيّ ﷺ لمّا بعث معاذاً إلى اليمن قال: **«ادعهُم إلى شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّداً عبدُه ورسولُه، فإن هم أطاعُوا لذلك فأعلمهم أنّ عليهم صدقةً تُؤخذُ من أغنيائهم فتردّ على فقرائهم»**[٥].

ووجهُ الدّلالة منه أنّ الغُسْلَ لو كان واجباً عليهم لأمرهُم به لأنّه أوّل واجبات الإسلام[٦].

وجوابُه: أنّ حديثَ معاذٍ ذُكر فيه أصولُ العبادات لا شرائطُها[٧].

---

(١) انظر: الذّخيرة ٣٠٢/١.

(٢) اليعقوبي: شرح العبادات الخمس ص ٩٧.

(٣) وقيّدُوه بما إذا لم يعلم أنّه جنبٌ فأسلمَ، فأمّا إذا علمَ كونَهُ جنباً فأسلمَ قبل الاغتسال فاختلفُوا فيه على القولين: الوجوب وعدمه، والأصحُّ وجوبُه كما قال ابنُ الهمام، انظر: بدائع الصّنائع ٣٥/١، وفتح القدير ٦٤/١.

(٤) بلا خلافٍ عندهم في حالة ما إذا لم يجنب في الكفر، أمّا إذا أجنبَ فيه ثمّ أسلمَ قبل الاغتسال لزمهُ الغُسْلُ نصّ عليه الشّافعيُّ، واتّفقَ عليه جماهيرُ الشّافعيّة، وفي وجهٍ أنّه لا يلزمُه كما في المجموع ١٥٢/٢ ـ ١٥٣، وانظر: الأمّ ١٥٧/١، والتّعليقة للقاضي حسين ٣٧٣/١، واللّباب للمحاملي ص ٦٦، والحاوي للماوردي ٢١٧/١، والتّهذيب للبغوي ٣٣٥/١، والمطلب العالي ٢٧/١ لابن الرّفعة.

(٥) أخرجه البخاري ٢٦١/٣، رقم: ١٣٩٥، ومسلم ٥٠/١، رقم: ٢٩ من حديث ابن عبّاسٍ.

(٦) انظر: المغني ٢٧٥/١، وشرح الزّركشي على مختصر الخرقي ٢٨٧/١.

(٧) انظر: شرح الزّركشي على مختصر الخرقي ٢٨٧/١.

٢ ـ حديثُ قيس بن عاصم وثمامة بن أثال السّابق حيث أسلمَا فأمرهُما النّبيُّ ﷺ أن يغتسلا، وهو أمرُ استحبابٍ لما يلي:

أوّلاً: أنّه أسلم خَلْقٌ كثيرٌ من الصّحابة ولم يأمرهم النّبيّ ﷺ بالغُسل[(١)]، ولو أمرهُم بذلك ـ مع كثرتهم ـ لاشتهر وانتشر[(٢)]، ونُقل نقلاً متواتراً أو ظاهراً[(٣)]، ولمّا لم يُنقل دلّ على أنّه غيرُ واجبٍ[(٤)]. ويؤكّدُ هذا أنّه لم يرد عن النّبيّ ﷺ أمرٌ عامٌّ[(٥)] مثل: «**من أسلمَ فليغتسل**»، كما قال: «**من جاء منكم الجمعةَ فليغتسل**»[(٦)].

وجوابُه: أنّ الخبرَ إذا صحّ كان حجّةً من غير اعتبار شرطٍ آخر[(٧)]، وأمرُ النّبيّ ﷺ واحداً من الأمّة أمرٌ للأمّة جميعاً، إذ لا معنى لتخصيص الأمر بواحدٍ، وأمرُه ﷺ لواحدٍ لا يعني عدمَ وجوبه على غيره، وأمّا عدمُ النّقل عن كلٍّ واحدٍ من الصّحابة أنّه اغتسل بعد إسلامه فنقول: عدمُ النّقل ليس نقلاً للعدم[(٨)]. وأمّا عدمُ مجيء أمر عام فليس ذلك شرطاً في ثبوت الواجبات، ثمّ قد أمر به ﷺ بعضَ الصّحابة وهو أمرٌ لسائر أمّته.

ثانياً: أنّه ﷺ أمرَ قيس بن عاصم بالسِّدْر، والسِّدْرُ إنّما يُقصدُ للنّظافة ولا يجبُ اتّفاقاً، فدلّ على أنّ أمره بالغسل إنّما هو للنّظافة لا العبادة، ولعلّه ﷺ رأى قيساً مشوّهاً بالدَّرَن[(٩)] فلذلك أمره بالغسل[(١٠)].

---

(١) انظر: المهذّب للشيرازي ١١٩/١، والمجموع ١٥٤/٢، وينابيع الأحكام للشّعيبي ١٧٦/١.
(٢) انظر: شرح التّلقين للمازري ٢٠٨/١.
(٣) انظر: المغني ٢٧٥/١.
(٤) انظر: التّعليقة الكبرى في الفروع ص ٧٦٤ ـ رسالة جامعيّة.
(٥) انظر: الشّرح الممتع على زاد المستقنع ٢٨٤/١.
(٦) أخرجه البخاري ٣٨٢/٢، رقم: ٨٩٤، ومسلم ٥٧٩/٢، رقم: ٢ من حديث ابن عمر.
(٧) انظر: المغني ٢٧٥/١.
(٨) انظر: الشّرح الممتع ٢٨٥/١.
(٩) الدَّرَنُ: تلطخُ الوسخِ، تهذيب اللّغة للأزهري ٤٢/٢ ـ ٤٣.
(١٠) انظر: التّعليقة للطّبري ٧٦٤، والمجموع ١٥٤/٢.

وجوابُه: أنّ دلالة الاقتران ضعيفةٌ، ولا مانعَ من عطف مستحبٍّ على واجبٍ أو مكروهٍ على محرَّمٍ، فالغُسْلُ واجبٌ، وإضافةُ السِّدْرِ إليه أمرٌ مستحبٌّ.

ثالثاً: يحتملُ أن يكون عليه السّلامُ علم من حالهما أنّهما أجنبا لكونهما كانت لهما أولادٌ فأمرهما بالغسل لذلك[1].

وجوابُه: أنّ هذا احتمالٌ يحتاجُ إلى دليلٍ ولا دليل.

رابعاً: أنّه ﷺ أمرهما بحَلْقِ الشَّعْرِ وبالغُسل، فكلُّ جوابٍ للمُوجبين في حَلْق الشَّعْرِ أنّه غيرُ واجبٍ فهو جوابٌ لغير الموجبين في الغُسْل[2].

وجوابُه: كما تقدّم أنّه لا مانع من عطف مندوبٍ على واجبٍ، فالغسلُ واجبٌ لظاهر الأمر والحلقُ دلّت قرائنُ أخرى على عدم وجوبه.

خامساً: سلّمنا أنّه أمر بالغسل من جاء يريدُ الإسلام، لكن أدنى درجات الأمر النّدبُ والاستحبابُ[3].

وجوابُه: أنّ الأصلَ في الأمر الوجوب إلاّ لقرينةٍ تصرفُه من الوجوب إلى النّدب.

٣ ـ أنّ الإسلامَ يهدمُ ما قبله ويقطعُ ما سلفَ من معاني الكفر لقوله تعالى: ﴿إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[4]، وقوله ﷺ: **«الإسلامُ يهدمُ ما كان قبله»**[5].

---

(١) المصدران السّابقان. وقد جاء في حاوي الماوردي ٢١٧/١ أنّ حديث ثمامة المتقدِّم خاصٌّ به بدليل أنّه ﷺ لم يأمُر بالاغتسال أحداً ممّن أسلم غيرَ ثمامة، ولو كان واجباً لأمرَ به كلَّ من أسلم. ولا يخفى أنّه ﷺ قد أمر به قيس بن عاصمٍ فبطل ما قاله.

(٢) انظر: التّعليقة للطّبري ٧٦٤ ـ ٧٦٥.

(٣) انظر: بدائع الصّنائع ٣٥/١.

(٤) الأنفال: الآية ٣٨.

(٥) أخرجه مسلم ١١٢/١، رقم: ١٩٢٠ من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه.

وجوابُه من وجهين:

الأوّل: ما قاله الونشريسيُّ[١] «يحتملُ أن يكون معناهُ يَجُبُّ ما قبله من الخطايا والآثام، ويرجِّحُ هذا التّأويلَ في الحديث المذكُور ورودُه على سبب يقتضيه، فإنّ النّبيّ ﷺ قال لعمرو بن العاص حين أرادَ الإسلامَ، وخافَ ممّا توعّدَ اللّهُ به في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ . . .﴾[٢] الآية فقال: كلاّ قد فَعَلْنَا، فقال له النّبيّ ﷺ: **«أما علمتَ أنّ الإسلامَ يَجُبُّ ما قبله، وأنّ التّوبةَ تَجُبُّ ما قبلها»**. أو يكون المعنى: يَجتثُّ ما قبله من تَباعات الآدميين وحقوقهم كالنّفوس والأموال ونحوها التي لا يُؤاخذ بها الحربيُّ بعد إسلامه»[٣].

الثّاني: قول ابن عبدالبرّ: «ما ذكرُوه من أنّ الإسلامَ يهدمُ ما كان قبلهُ، والغُسْلُ من ذلك، فليس بشيءٍ؛ لأنّ الوضوءَ يلزمُه إذا قامَ إلى الصّلاة بعد إسلامه وإن لم يُحْدِث بَعْدُ، فكذلك يلزمُه الغُسْلُ إن كان قد أجنبَ ولو مرّةً واحدةً؛ لأنّه مُخاطَبٌ بالغُسْل إذا قام إلى الصّلاة كما هو مخاطبٌ بالوضوء سواء»[٤].

٤ ـ أنّ الكفّار غيرُ مخاطبين بالفروع، ولم يُوجد بعد إسلامه جنابةٌ[٥].

٥ ـ أنّ الكافر بإسلامه ترك معصيةً فلم يجب معه غُسْلٌ كالتّوبة من سائر المعاصي[٦].

٦ ـ أنّ الاعتقادات لا تؤثّرُ في الطّهارة[٧].

---

(١) الفقيه المالكيّ أبو العبّاس أحمد بن يحيى الونشريسيّ، توفّي سنة ٩١٤هـ، انظر: أعلام الزّركليّ ١/٢٦٩.
(٢) الفرقان: الآية ٦٨.
(٣) المعيار المعرب ١/٤٦.
(٤) الكافي ١/١٥٢.
(٥) انظر: فتح القدير ١/٦٤.
(٦) انظر: تعليقة أبي الطيب الطبري ص ٧٦٤، ومجموع النووي ٢/١٥٤.
(٧) انظر: الحاوي ١/٢١٧.

وجوابُ هذه الثّلاثة أنّها أدلّةٌ عقليّةٌ في مُقابلة نصٍّ واضح الدّلالة في الأمر بالغسل للكافر إذا أسلم.

وبعد عرض أدلّة الفريقين يظهرُ ـ واللهُ تعالى أعلم ـ أنّ أرجحَ القولين وجوبُ الاغتسال على الكافر إذا أسلمَ أجنب في حال كفره أو لم يجنب؛ وذلك لقوّة أدلّة الموجبين وخلوّها عن المعارض المعتبر، وضعف أدلّة القائلين بالاستحباب وثبوت ما يعارضُها من أدلّةٍ قويّةٍ.

وأقوى دليلٍ استند عليه الموجبُون هو الأمرُ به في حديث قيسٍ وثمامة، والأصلُ في الأمر الوجوبُ إلاَّ لقرينةٍ تصرفُه عنه إلى النّدب، ولا قرينةَ هنا بل ثمّة قرائنُ أخرى تقوّي القولَ بالوجوب، وهي ما ذكرُوه في أدلّتهم العقليّة.

وأقوى ما ذكره القائلُون بالاستحباب أنّه لم ينقل الأمرُ بالاغتسال عن كلِّ صحابيٍّ أسلمَ، وقد تقدّم ضعفُ هذا الاستدلال، وإنّما لم يُنقل هذا الأمرُ نقلاً متواتراً لكونه معلوماً عندهم يعرفُه بعضُهم من بعضٍ، وقد تناقله الرّواةُ نقلَ آحادٍ، ولا يضيرُ ذلك في الاستدلال بها على القول بالوجوب، وأُضيفُ هنا بعض الأحاديث الدالّة على أنّ الاغتسال كان أمراً معلوماً:

١ ـ اغتسالُ أمِّ أبي هريرة:

قال أبو هريرة رضي الله عنه: «يا رسولَ الله، إنّي كنتُ أدعُو أمّي إلى الإسلام فتأبى عَلَيَّ، فدعوتُها اليومَ فأسمعتني فيك ما أكرهُ، فادعُ اللّهَ أن يهدي أمَّ أبي هريرة، فقال رسول الله ﷺ: **«اللّهمّ اهدِ أمَّ أبي هريرة»**. فخرجتُ مستبشراً بدعوة نبيّ الله ﷺ، فلمّا جئتُ فصِرْتُ إلى الباب فإذا هو مُجافٌ، فسمِعَتْ أمّي خَشْفَ قَدَمَيَّ، فقالت: مكانَكَ يا أبا هريرة، وسمعتُ خَضْخَضَةَ الماءِ، قال: فاغْتَسَلَتْ، ولبستْ دِرْعَها، وعجلتْ عن خمارها، ففتَحَت البابَ، ثمّ قالتْ: يا أبا هريرة، أشهدُ أن لا إله إلاَّ اللّهُ، وأشهدُ أنّ محمّداً عبدُه ورسولُه...»[1].

---

(١) أخرجه مسلم ١٩٣٨/٤ ـ ١٩٣٩، رقم: ١٥٨.

٢ ـ اغتسالُ واثلة بن الأسقع:

قال واثلةُ بن الأسقع: «لمَّا أسلمتُ أتيتُ النَّبيّ ﷺ، فقال لي: **اذهب فاغتسل بماءٍ وسِدْرٍ، وألق عنك شَعْرَ الكُفرِ**»[١].

٣ ـ اغتسالُ أبي هاشم قتادة الرُّهاوي:

قال أبو هاشم قتادةُ الرُّهاويُّ رضي الله عنه: «أتيتُ رسول الله ﷺ فأسلمتُ، فقال لي: **يا قتادةُ، اغتسل بماءٍ وسِدْرٍ، واحلق عنك شَعْرَ الكفر...**»[٢].

٤ ـ اغتسالُ سعد بن معاذٍ وأُسيد بن حُضيرٍ:

روى ابنُ إسحاق أنّ سعد بن معاذٍ وأُسيد بن حضيرٍ حين أرادا الإسلامَ سألا مصعبَ بن عميرٍ وأسعدَ بن زرارة: «كيف تصنعُون إذا أردتُّم أن تدخلُوا في هذا الدِّين؟ قالا: تغتسل فتطهّر، وتطهّر ثوبيك، ثمّ تشهدُ شهادةَ الحقِّ، ثمّ تصلِّي»[٣].

قال ابنُ قدامة: «وهذا يدلُّ على أنّه كان مستفيضاً»[٤].

٥ ـ اغتسالُ عمرو أبي الطُّفيل:

قال الطّفيل بن عمرو الدّوسيُّ: «أتاني أبي وكان شيخاً كبيراً، قال:

---

(١) أخرجه الطّبرانيُّ في المعجم الكبير ٨٢/٢٢، رقم: ١٩٩، والصّغير ٤٢/٢ ـ ٤٣، والحاكمُ في المستدرك ٥٧٠/٣، من طريق سليم بن منصور بن عمّار، ثنا أبي، عن معروف أبي الخطّاب، عن واثلة بن الأسقع به. قال الهيثميُّ في مجمع الزّوائد ٢٨٣/١: «فيه منصور بن عمّار الواعظُ وهو ضعيفٌ»، وضعّفه أيضاً ابنُ حجر في التّلخيص الحبير ٦٨/٢، بينما حسّنه لشواهده الألبانيُّ في صحيح الجامع الصّغير رقم: ٨٧١.

(٢) أخرجه الطّبرانيُّ في المعجم الكبير ١٤/١٩، رقم: ٢٠ من طريق هاشم بن قتادة الرُّهاوي، عن أبيه به. ورجالُه ثقاتٌ سوى هاشم بن قتادة فإنّه لا يعرف، ولذا ضعّفه ابنُ حجر في التّلخيص الحبير ٦٨/٢، لكن يشهدُ له حديث واثلة وقبله حديث قيس بن عاصم وثمامة رضي اللّهُ عنهم أجمعين.

(٣) أخرجه ابنُ إسحاق قال: حدّثني عبيدُالله بن المغيرة بن معيقيب وعبدُالله بن أبي بكر بن محمّد بن عمرو بن حزم به، انظر: سيرة ابن هشامٍ ٤٣٥/٢ ـ ٤٣٦.

(٤) المغني ٢٧٦/١.

فقلتُ: إليك عنّي يا أبتِ فلستُ منكَ ولستَ منّي، قال: ولِمَ يا بنيَّ؟ قال: أسلمتُ وتابعتُ دِينَ محمّدٍ ﷺ، قال: أي بنيّ، فدِيني دينُك، قال: فقلتُ: فاذهب فاغتسل، وطهِّر ثيابَك، ثمّ تعال حتّى أعلِّمك ما عُلِّمْتُ. قال: فذهبَ فاغتسلَ، وطهّر ثيابَهُ، قال: ثمّ جاءَ فعرضتُّ عليه الإسلامَ فأسلمَ. قال: ثمّ أتتني صاحبتي فقلتُ: إليكِ عنّي فلستُ منكِ ولستِ منّي، قالت: لِمَ بأبي أنتَ وأمّي؟ قال: قلتُ: قد فرّق بيني وبينكِ الإسلامُ، وتابعتُ دِينَ محمّدٍ ﷺ، قالت: فدِيني دِينُك، قال: قلتُ: فاذهبي إلى حِنا ذي الشَّرَى - قال ابنُ هشام: ويُقال: حِمى ذي الشَّرَى - فتطهّري منه... فذهبتْ فاغتسلتْ، ثمّ جاءتْ فعرضتُّ عليها الإسلامَ فأسلمتْ»[١].

قال ابنُ القيّم:

«فيها - أي: القصّة - أنّ عادةَ المسلمين كانت غسل الإسلام قبل دخُولهم فيه، وقد صحّ أمرُ النّبيّ ﷺ به، وأصحُّ الأقوال وجوبُه على من أجنبَ في حال كفره ومَنْ لم يجنب»[٢].

وإلى القول بالوجوب ذهب أبو ثورٍ وهو اختيار ابن المنذر والخطّابي وابن القيّم والشّوكاني وصدّيق حسن خان، ومال إليه من المعاصرين الشّيخُ العلّامةُ محمّد بن صالح العثيمين[٣].

وكان الإمامُ أحمد رحمه اللَّهُ يأمرُ به عمليًّا فقد قال الخلّالُ:

أخبرنا المرّوذيُّ قال: «قلتُ للغلام اليهوديّ الذي أسلمَ على يدي أبي عبدالله: بأيِّ شيءٍ أمركَ؟ قال: اذهبُوا به فاغسلُوه»[٤].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) أخرج القصّةَ ابن إسحاق كما في سيرة ابن هشامٍ ٣٨٢/١ بإسنادٍ منقطعٍ، لكن يشهدُ للاغتسال الأحاديثُ السّابقةُ.

(٢) زاد المعاد ٦٢٧/٣.

(٣) انظر: الأوسط ١١٥/٢، ومعالم السُّنن ٢١٨/١، والمجموع ١٥٣/٢، وزاد المعاد ٦٢٧/٣، ونيل الأوطار ٢٦٤/١، والرّوضة النّديّة ١٦٢/١، والشّرح الممتع على زاد المستقنع ٢٨٥/١.

(٤) أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد للخلّال ص ٤٥.

المبحث الثّالث
الوضوء



وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: وجوب العموم في مسح الرّأس في الوضوء وتفسير إسماعيل لقوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾.

المسألة الثّانية: الاختلاف في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ وحكم الوضوء من تقبيل المرأة.

المسألة الثّالثة: حكم الوضوء بمسّ الذّكر.

المسألة الرّابعة: صفة مسّ الذّكر.

المسألة الخامسة: حكم الوضوء بسؤر سباع الطير.

***

[١١] ـ المسألة الأولى: وجوب العموم في مسح الرّأس في الوضوء وتفسير إسماعيل لقوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى وجوب مسح جميع الرّأس في الوضوء ولا يجوز أن يترك المتوضّىءُ منه شيئاً.

واحتجّ القاضي بقوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[1] معناه: امسحوا

(١) المائدة: الآية ٦.

رؤوسكم، ومن مسح بعضَ رأسه فلم يمسح رأسه. والباءُ في الآية الكريمة للإلصاق كقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[١]، وقد أجمعوا على أنّه لا يجوز الطّوافُ ببعض البيت فكذلك مسحُ الرّأس لا يجوز الاقتصار على بعضه.

ومن حجّة القاضي أيضاً أنّ الفرائض لا تُؤدّى إلاّ بيقين واليقينُ ما أجمعوا عليه من مسح جميع الرّأس[٢].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من وجوب مسح جميع الرّأس هو المعروف من مذهب مالكٍ[٣]، وإليه ذهب أحمد في رواية[٤].

وذهب أبو حنيفة،[٥] والشّافعيّ[٦]، وأحمد في رواية[٧] إلى أنّه يجزىء مسح بعض الرّأس.

واحتجّ القائلون بجواز مسح بعض الرّأس بالآية الكريمة السّابقة: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[٨]، ورأوا أنّ الباء فيها للتّبعيض فكأنّه قال: وامسحوا بعضَ رؤوسكم، يؤكّده أنّ المغيرة بن شعبة روى: «أنّ النّبيّ ﷺ توضّأ فمسح بناصيته وعمامته»[٩]، ولأنّ من مسح بعضَ رأسه يقال: قد مسح رأسه كما يقال: مسح برأس اليتيم وقبّل رأسه[١٠].

---

(١) الحجّ: الآية ٢٩.
(٢) انظر: التّمهيد ١٢٦/٢٠.
(٣) انظر: المدوّنة ١٦/١، والتّفريع ١٩٠/١، والتّمهيد ١٢٥/٢٠، والمعونة ١٢٤/١، والإشراف ١١٩/١.
(٤) انظر: المغني ١٧٥/١، والإنصاف ١٦١/١.
(٥) انظر: مختصر الطّحاويّ ص ١٨، ومختصر اختلاف العلماء ١٣٦/١، والمبسوط ٦٣/١.
(٦) انظر: الأمّ ١١١/١ ـ دار قتيبة، والمجموع ٣٩٩/١، وروضة الطّالبين ٥٣/١.
(٧) قال المرداويُّ في الإنصاف ١٦١/١: «هذا المذهبُ بلا ريبٍ»، وانظر: المغني ١٧٥/١.
(٨) المائدة: الآية ٦.
(٩) أخرجه مسلم ٢٣١/١، رقم: ٨٣.
(١٠) انظر: المبسوط ٦٣/١، والمجموع ٤٠٠/١، والمغني ١٧٦/١.

واحتجّ القائلون بوجوب الاستيعاب في مسح الرّأس بأنّ الباء للإلصاق ـ كما تقدّم ـ مثل قوله تعالى في التّيمّم: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾[١]. والقولُ بأنّ الباء للتّبعيض غير معروف عند أهل العربيّة.

أمّا حديثُ المغيرة فيدلّ على جواز المسح على العمامة ونحن قائلون به.

ولأنّ النّبيّ ﷺ لمّا توضّأ مسح رأسه كلَّه فعن عبدالله بن زيد بن عاصم في وصف وضوء رسول الله ﷺ وفيه: «ثمّ مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر بدأ بمقدّم رأسه ثمّ ذهب بهما إلى قفاه ثمّ ردّهما حتّى رجع إلى المكان الذي بدأ منه»[٢]، وهذا يصحُّ أن يكون مبيّناً للمسح المأمور به[٣].

فهذا حاصل ما احتجّ به الفريقان، والذي يظهر أنّ لفظ الآية الكريمة مجملٌ بيّنته السّنّةُ حيث مسح رسولُ الله ﷺ رأسَه كلَّه ولم يُنقل عنه أنّه مسح بعض رأسه. أمّا حديثُ المغيرة أنّه مسح على ناصيته وعمامته فليس فيه ـ كما تقدّم ـ حجّة على أنّ تعميم الرّأس بالمسح ليس بفرضٍ إذا لم يكن عليه عمامةٌ، وإنّما يدلّ الحديثُ على الاجتزاء بمسح ما ظهر منه تبعاً لمسح العمامة عند وجودها، وأمّا عند عدمها فالواجبُ تعميمُه عملاً بحديث عبدالله بن زيد، وبذلك يتبيّن أنّه ليس بين الحديثين اختلافٌ، والباءُ في الآية للإلصاق فليست زائدةً ولا للتّبعيض[٤].

١٢ ـ المسالة الثّانية: الاختلاف في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ وحكم الوضوء من تقبيل المرأة:

قال الله عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ

---

(١) المائدة: الآية ٦.

(٢) أخرجه مالك ١/٥٠، رقم: ٣٢، ومن طريقه البخاري ١/١٨٩، رقم: ١٨٥، ومسلم ١/٢١١، رقم: ١٨.

(٣) انظر: المعونة ١/١٢٤، والمغني ١/١٧٦.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ١/١٢٤ ـ ١٢٥، وحاشية العلاّمة ابن باز رحمه الله على فتح الباري ١/٢٩٠.

عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾﴾[1].

وقد وقع اختلاف بين العلماء في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾، وتعرّض لذلك القاضي إسماعيل بن إسحاق في كتابه «أحكام القرآن»، وروى في ذلك أحاديثَ وآثاراً بأسانيده المتّصلة[2].

فروى ما يدلّ على أنّ المراد باللّمس في الآية الجماع، أمّا اللّمس باليد والقبلة بالفم فلا تتناولهما الآية.

أخرج إسماعيل بإسناده من طريق عروة بن الزّبير، عن عائشة رضي الله عنها «أنّ النّبيّ ﷺ قبّل بعضَ نسائه، ثمّ خرج إلى الصّلاة ولم يتوضّأ»[3].

وروى من طريق إبراهيم التّيميّ، عن عائشة: «أنّ رسول الله ﷺ كان يتوضّأ ثمّ يقبّل ثمّ يصلّي ولا يتوضّأ، ربّما فعله بي»[4].

---

(١) النّساء: الآية ٤٣.

(٢) ذكر ذلك الكيا الهرّاسيّ في كتابه أحكام القرآن ٢/٤٦٣.

(٣) أخرجه أبو داود ١/٢٣٤، رقم: ١٨١، والتّرمذيّ ١/١٢٨، رقم: ٨٦، وابن ماجه ١/٤٠٥، رقم: ٥٠٢، من طريق وكيع، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عروة، عن عائشة به. وقد أعلّ الحديث بعلّتين غير قادحتين، الأولى: الانقطاع بين حبيب وعروة، والثّانية: أنّ عروة ليس هو ابن الزّبير بل هو المزنيّ وهو مجهول. قال ابن عبدالبرّ في الاستذكار ٣/٥١ ـ ٥٢: «هذا الحديث عندهم معلول فمنهم من قال: لم يسمع حبيب من عروة، ومنهم من قال: ليس هو عروة بن الزّبير، وضعّفوا هذا الحديث ودفعوه، وصحّحه الكوفيون وثبّتوه لرواية الثّقات أئمّة الحديث له. وحبيب بن أبي ثابت لا ينكر لقاؤه عروة لروايته عمّن هو أكبر من عروة وأجلّ وأقدم موتاً، وهو إمام من أئمّة العلماء الجلّة». أمّا القول بأنّ عروة هذا ليس هو ابن الزّبير وإنّما هو المزني وهو مجهول ـ كما قاله ابن حزم في المحلّى ١/٢٤٥ ـ فيردّ عليه أنّه في رواية ابن ماجه التّصريح بأنّه عروة بن الزّبير.

(٤) أخرجه أبو داود ١/٢٣٤، رقم: ١٨٠، والنّسائيّ في الكبرى ١/٩٧ ـ ٩٨، رقم: ١٥٥، من طريق سفيان الثّوري، عن أبي روق، عن إبراهيم التّيميّ، عن عائشة به. وإسناده ضعيف لإرساله قال أبو داود عقبه: «هو مرسل إبراهيم التّيميّ لم يسمع من عائشة».

وروى من طريق شَبابة مولى عائشة رضي الله عنها قالت: «ربّما يلقاني رسولُ الله ﷺ وهو خارجٌ إلى الصّلاة فيقبّلني ثمّ يأتي المسجد، فيصلّي ولا يتوضّأ».

وروى بإسناده عن الشّعبي قال: قال عليّ: «اللّمسُ الجماعُ ولكنّه كنّى عنه»[(١)].

وروى بإسناده عن عاصم الأحول، عن عكرمة، عن ابن عبّاس قال: «الملامسة والمباشرة الجماع»[(٢)].

وروى بإسناده عن عاصم الأحول، عن بكر بن عبدالله قال: قال ابن عبّاس:

«إنّ الله حييٌّ كريم يُكنّي عمّا شاء، وإنّ المباشرة والرّفث والتّغشّي والإفضاء والمسيس عنى به الجماع، قال: والتّغشّي قوله: ﴿فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا﴾[(٣)]، والإفضاء قوله: ﴿وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾[(٤)]»[(٥)].

وروى بإسناده عن سعيد بن جبير قال: «كنّا على باب ابن عبّاس واختلفنا في الملامسة باليد، فخرج ابنُ عبّاس فقال: فيم تختصمون؟ قالوا: في الملامسة، فمن كان عربيًّا قال: الجماع، ومن كان مولى قال: اللّمس باليد. فقال: [من أيّ الفريقين كنتَ؟][(٦)] قال: من فريق الموالي، [قال: غُلب][(٧)] فريق الموالي، إنّ الله حكيم يكنّي ما شاء،

---

(١) أخرجه الطّبريّ في تفسيره ٣٩٢/٨، رقم: ٩٦٠٢، من طريق الشّعبيّ عن عليّ بنحوه.

(٢) أخرجه بنحوه من طريق عكرمة عن ابن عبّاس الطّبريُّ في تفسيره ٣٩٢/٨، رقم: ٩٦٠٠، وعلّقه البخاريُّ في صحيحه ٢٧١/٨ بصيغة الجزم، ووصله عبد بن حميد من طريق عكرمة عن ابن عبّاس بنحوه، وانظر: فتح الباري ٢٧٢/٨.

(٣) الأعراف: الآية ١٨٩.

(٤) النّساء: الآية ٢١.

(٥) أخرجه بنحوه من طريق عاصم الأحول، عن بكر بن عبدالله، عن ابن عبّاس، ابنُ جرير في تفسيره ٣٩١/٨، رقم: ٩٥٩١، وصحّح إسناده ابنُ حجر في فتح الباري ٢٧٢/٩.

(٦) زيادة من تفسير الطّبري.

(٧) زيادة من تفسير الطّبري.

فكنّى الجماع ملامسة، وكنّى الجماع مباشرة»[١].

قال الكيا الهرّاسيّ:

«وأكثر القاضي إسماعيل في هذه الرّواية، وأسندها كلّها عن الصّحابة والتّابعين»[٢].

وروى القاضي إسماعيل أيضاً في كتابه «أحكام القرآن» من طريق مجاهد، عن ابن عبّاس في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ قال: «هو الجماع».

ثمّ روى في مقابلة ذلك[٣] بأسانيدَ صحيحةٍ عن عبدالله بن عمر أنّه قال:

«قبلةُ الرّجل امرأتَه وجَسُّها بيده من الملامسة ومنها الوضوء»[٤].

وأجاب عن حديث القبلة بأنّه منكر فقال:

«حديث حبيب بن أبي ثابت في القبلة عرضتُّه على نصر بن عليّ[٥] وعيسى بن شاذان[٦] فعجبوا منه وأنكروه. وهو ممّا يعتدّ به على حبيب بن أبي ثابت، ومن يحسّن أمره يقول: أراد أنّه ﷺ كان يقبّلها وهو صائمٌ، فغلط بهذا»[٧].

---

(١) أخرجه البيهقي في السّنن الكبرى ١٢٥/١ والخلافيات ١٦٢/٢، رقم: ٤٣٣، وابن جرير في تفسيره ١٠١/١٥ ـ ١٠٢، من طريق أبي بشر، عن سعيد بن جبير به. وتابع أبا بشر حبيبٌ أخرجه ابن أبي شيبة ٦١/١ والدّارقطنيّ ١٤٣/١، وهو ثابتٌ عن ابن عبّاس، وصحّحه الدّارقطنيّ وغيرُه.

(٢) أحكام القرآن ٤٦٤/٢.

(٣) فالقاضي إسماعيل هنا يستجمع أثناء عرضه المسألة الأدلّة المتعارضة ظاهراً مع الإجابة عنها.

(٤) أخرجه مالك في الموطّأ ـ رواية يحيى ٨٧/١، رقم: ١٠٦، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبدالله، عن أبيه عبدالله بن عمر به، وإسناده صحيح.

(٥) الجهضميّ أبو عمرو الحافظ العلاّمة الثّقة، توفّي سنة ٢٥٠هـ، انظر: السّير ١٣٣/١٢ ـ ١٣٦.

(٦) البصريّ القطّان الحافظ، توفّي في حدود سنة ٢٥٠هـ، انظر: السّير ٥٨١/١٢ ـ ٥٨٢.

(٧) أحكام القرآن ٤٦٥/٢.

والحاصل أنّ في المراد بالملامسة في الآية قولين:

الأوّل: أنّها الجماع، قاله عليّ وابن عبّاس والحسن ومجاهد وقتادة، وبه قال الحنفيّة[١]، والحنابلة[٢].

الثّاني: أنّها الملامسة باليد، قاله ابن مسعود وابن عمر والشّعبيّ وعبيدة وعطاء وابن سيرين والنّخعيّ والنّهديّ والحكم وحمّاد[٣]، وبه قال المالكيّة[٤]، والشّافعيّة[٥].

ورجّح الإمام الطّبري القول الأوّل فقال:

«وأولى القولين في ذلك بالصّواب قول من قال: عنى الله بقوله: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ﴾ الجماع دون غيره من معاني اللّمس لصحّة الخبر عن رسول الله ﷺ أنّه قبّل بعض نسائه ثمّ صلّى ولم يتوضّأ»[٦].

وقد ترتّب على الاختلاف في تفسير الملامسة في الآية اختلاف الفقهاء في حكم الوضوء من لمس المرأة باليد أو بغير ذلك من الأعضاء الحسّاسة[٧].

فمن تأوّل الملامسة على الجماع لم يوجب الوضوء من مسّ المرأة.

ومن تأوّله على اللّمس باليد أوجب الوضوء من مسّ المرأة[٨].

---

(١) انظر: المبسوط ٦٨/١.
(٢) انظر: المغني ٢٥٧/١.
(٣) انظر: زاد المسير ٩٢/٢.
(٤) انظر: المعونة ١٥٥/١.
(٥) انظر: البيان للعمراني ١٨٠/١.
(٦) تفسير الطّبري ٣٩٦/٨.
(٧) انظر: المسألة في مختصر الطّحاوي ص ١٩، والمبسوط ٦٨/١، والمدوّنة ١٣/١، وبداية المجتهد ٣٧/١ ـ ٣٩، والمجموع ٢٣/٢ ـ ٢٤، والمغني ١٩٢/١ ـ ١٩٤، والإنصاف ٢١١/١.
(٨) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٤٦٢/٢.

والذي يظهر أنّ القاضي إسماعيل يميل إلى الثّاني، وقد اعتبر الحديث الوارد في تقبيل النّبيّ ﷺ عائشة منكراً.

١٣- المسألة الثّالثة: حكم الوضوء بمسّ الذَّكَر:

ذهبَ القاضي إسماعيلُ بن إسحاق إلى انتقاض الوضوءِ بمسّ الذَّكَرِ بحائلٍ أو بدُون حائلٍ، بباطن الكفِّ أو بظاهرها، بشرط أن يكون مَسُّه بلذّةٍ، فإن لم يلتذّ بمسِّه فلا شيءَ عليه.

قال الحافظُ ابنُ عبدالبرِّ: «كان إسماعيلُ بن إسحاق وسائرُ البغداديِّين من المالكيِّين[1] يجعلُون مسَّ الذَّكَرِ من باب المُلامسةِ فيقولون: إن التذّ الذي يمسُّ ذَكَرَهُ فالوضوءُ عليه واجبٌ، وإن صلّى دون وضوءٍ فالإعادةُ عليه في الوقتِ وبعدهُ، وإن لم يلتذّ من مسِّه فلا شيءَ عليه كالمُلامس للنّساء سواء في مذهبهم»[2].

وأقوى ما استدلّ به القاضي إسماعيلُ وسائرُ البغداديّين حديثُ بُسْرة: **«من مسّ ذكرَهُ فليتوضّأ»**، وقد رواهُ عنها مروانُ بن الحكم كما سيأتي.

وقد أجاب عنه المخالفُون بأنّ مروان لا يحتجُّ به، وهو اعتراضٌ ضعيفٌ لأنّ عروة سمعهُ من بسرة أيضاً كما سيأتي.

وقد روى القاضي إسماعيلُ بن إسحاق قال: سمعتُ عليَّ بن المدينيّ وذكرَ حديثَ شُعيب بن إسحاق[3] عن هشام بن عروة الذي يذكرُ فيه سماعَ

---

(١) كابن بُكيرٍ وابن المُنْتاب وأبي الفَرَجِ والأبهريّ، انظر: الاستذكار ٣/٣٤.

(٢) التّمهيد ١٧/١٠٢. وانظر: اختلاف أقوال مالكٍ وأصحابه لابن عبدالبرّ ل ١٧، والاستذكار ٣/٣٤ - ٣٥، والمنتقى ١/٩٠.

(٣) حديث شعيبٍ أخرجه الحاكمُ في المستدرك ١/١٣٦ - ١٣٧، والبيهقيُّ في السّنن الكبرى ١/١٢٩ - ١٣٠، والدّارقطنيُّ في السّنن ١/١٤٦، من طريق شعيب بن إسحاق، أخبرني هشامُ بن عروة، عن أبيه، أنّ مروان حدّثه عن بسرة بنت صفوان - وكانت قد صحبت النّبيّ ﷺ - أنّ النّبيّ ﷺ قال: **«إذا مسّ أحدُكم ذَكَرَهُ فلا يُصلّينّ حتّى يتوضّأ»**، وصحّحه الدّارقطنيُّ وابنُ حزمٍ في المحلّى ١/٢٤٠.

عروة من بسرة[١].

هذا رأيُ مالكيّة بغداد ومنهم القاضي إسماعيلُ، أمّا إمامُ المذهبِ مالكُ بن أنسٍ فالمتأمّلُ في كتب المالكيّة يرى اضطراباً واضحاً في تحديد رأيه في هذه المسألة؛ ومرجعُ ذلك إلى تعدُّدِ الرّوايات عنه واختلافِها، وحاصلُ ذلك كلِّه أربعُ رواياتٍ:

الرّوايةُ الأولى: نقضُ الوضوءِ بمسِّ الذَّكرِ مُطْلَقاً متعمِّداً أو ناسياً.

فقد روى ابنُ القاسم عن مالكٍ فيمن مسّ ذَكَرَهُ في غسلِه من الجَنابة قال: يُعيدُ وضوءَهُ إذا فرغَ مِنْ غسلِه من الجَنابة، إلاّ أن يكُون قد أَمَرَّ يديه على مواضع الوضُوء منه في غسله فأرى ذلك مُجزئاً[٢].

وسُئل مالكٌ عن الرّجُل يتوضّأُ للصّلاة ثمّ يمسُّ ذَكَرَهُ قبل أن يغسلَ قدميه أينتقضُ وضوؤُه؟ قال: نعم[٣].

قال ابنُ رشدٍ الجَدِّ: «ظاهرُ هذه الرّوايةِ أنّ مسَّ الذَّكَرِ يُنْقِضُ الوضوءَ ناسياً كان أو متعمِّداً، إذ لم يُفرِّق بين ذلك، وأنّ الإعادةَ واجبةٌ عليه إن صلّى بذلك الوضُوء أبداً»[٤].

وقال ابنُ وهبٍ: إذا خَطَرَتْ اليدُ على الذَّكَرِ من غير تعمُّدٍ فليس فيه عليه وضوءٌ، قال: ومالكٌ يقول: فيه الوضوءُ[٥].

---

(١) أخرج روايةَ إسماعيل القاضي البيهقيُّ في الخلافيات ٢/٢٣٧ قال: أخبرنا أبو عبدالله، أنبأ أبو جعفرٍ محمّدُ بن محمّد بن عبدالله البغداديُّ، ثنا إسماعيلُ بن إسحاق القاضي به.

(٢) المدونة ١/٩.

(٣) العتبيّة ـ مع البيان والتّحصيل ١/١٢٧.

(٤) البيان والتّحصيل ١/١٢٧.

(٥) أخرج هذه الرّوايةَ محمّد العتبيُّ في العتبيّة ـ مع البيان والتّحصيل ١/١٦٢، وعزاهُ للعتبيّة أيضاً ابنُ أبي زيدٍ في النّوادر والزّيادات ١/٥٤. وقال: «أخذَ غيرُ واحدٍ من البغداديّين برواية ابن وهبٍ، وقوّوهُ من ناحية المُلامسة وأنّ الأغلبَ على من تعمّدَ مسَّهُ اللّذةُ».

فروايةُ ابن وهبٍ عن مالكٍ فيها إيجابُ الوضوءِ من مسِّ الذَّكَرِ عمداً أو سهواً(١).

الرّوايةُ الثّانيةُ: عدمُ نقض الوضُوء بمسِّ الذَّكَرِ مُطْلَقاً.

فروى ابنُ القاسم عن مالكٍ قال: أحبُّ إليَّ أن يتوضّأ(٢).

وروى عنه ابنُ وهبٍ قال: سمعتُ مالكاً يقول: لستُ أُوجبُ الوضوءَ من مسِّ الفرج، وأحبُّ إليّ أن يتوضّأ. وسألتُ مالكاً عن الوضوء من مسِّ الذَّكَرِ؟ فقال: حسنٌ وليس بسُنَّةٍ. وقال مرّةً: أحبُّ إليّ أن يتوضّأ(٣).

وروى ابنُ نافعٍ عن مالكٍ أنّه استحبّ أن يُعيد في الوقت وليس بواجبٍ(٤).

وروى أشهبُ عن مالكٍ أنّه سُئل عمّن صلّى وقد مسح ذَكَرَهُ؟ قال: لا إعادةَ عليه(٥).

وروى أشهبُ أيضاً عن مالكٍ أنّه سُئل عن مسِّ الذَّكَرِ أتعادُ منه الصّلاةُ؟ فقال: لا أُوجبُه وأبى، فرُوجع فيه فقال: يُعيدُ ما كان في الوقت وإلاّ فلا. قال سحنون: لا أرى على من مسّ ذَكَرَهُ وصلّى إعادةً لا في وقتٍ ولا في غيره. ولقد قال لي ابنُ القاسم غير مرّة: إنّ إعادةَ الوضُوء عندي من مسِّ الذَّكَرِ ضعيفٌ(٦).

---

(١) انظر: البيان والتّحصيل ١٦٢/١.

(٢) أخرج هذه الرّوايةَ ابنُ عبدوس في المجموعة كما في النّوادر والزّيادات لابن أبي زيدٍ ٥٤/١.

(٣) أخرج كلامَ مالكٍ ابنُ خزيمة في صحيحه ٢٢/١، رقم: ٣٣، من طريق يونس بن عبدالأعلى الصّدفيّ، عن ابن وهبٍ، عن مالكٍ به. وانظر: النّوادر والزّيادات لابن أبي زيدٍ ٥٤/١، وشرح التّلقين للمازري ١٩٢/١.

(٤) ذكرَ هذه الرّوايةَ ابنُ عبدوس في المجموعة كما في النّوادر والزّيادات لابن أبي زيدٍ ١/ل ٢٢ أ.

(٥) ذكر ذلك ابنُ المنذر في الأوسط ١٩٧/١ من رواية يونس بن عبد الأعلى عن أشهب، عن مالكٍ.

(٦) أخرج هذه الرّوايةَ محمّد العتبيُّ في العُتبيّة ـ مع البيان والتّحصيل ٤٥٣/١، وعزاها لها أيضاً ابنُ أبي زيدٍ في النّوادر والزّيادات ١/ل ٢٢ أ.

وقد ذكرَ ابنُ رشدٍ الجدِّ أنّ روايةَ أشهب عن مالكٍ وقولَ سحنون وروايتَهُ عن ابن القاسم كلُّ ذلك يرجعُ إلى أنّ مسَّ الذَّكرِ لا يُنقضُ الوضوءَ بحالٍ[(١)].

الرّوايةُ الثّالثةُ: التّفريقُ بين العمد والنّسيان؛ فينتقضُ في الأوّل دون الثّاني.

فقد روى ابنُ وهبٍ عن مالكٍ أنّه قال: لا يُعيدُ وضوءَهُ إلاَّ أن يمسَّهُ عامداً[(٢)].

قال ابنُ رشدٍ الجدُّ: «روايةُ ابن وهبٍ في الفرق بين أن يمسّهُ عامداً أو غير عامدٍ قولٌ ثالثٌ»[(٣)].

فهذه الرّواياتُ الثّلاث عن مالكٍ أدّت إلى أقوالٍ ثلاثةٍ في المذهب؛ لذا قال ابنُ رشدٍ الجدُّ: «والأقوالُ الثّلاثةُ قائمةٌ في المذهب لمالكٍ»[(٤)].

الرّوايةُ الرّابعةُ: التّفريقُ بين مسِّه بباطن الكفِّ وظاهره؛ فينتقضُ في الأوّل دون الثّاني، سواءً مسّه بشهوةٍ أو بدونها[(٥)].

قال سحنون لابن القاسم: هل ينتقضُ وضوؤُه إذا غسل دبرَهُ فمسّ الشَّرْجَ؟ قال ابنُ القاسم: قال مالكٌ: لا ينتقضُ وضوؤُه من مسِّ شَرْجٍ ولا رُفْغٍ[(٦)] ولا شيءٍ ممّا هنالك، إلاَّ من مسِّ الذَّكَرِ وحده بباطن الكفِّ، فإن مسَّهُ بظاهر الكفِّ أو الذّراع فلا ينتقضُ وضوؤُه[(٧)]. قال سحنُون: فإن مسّهُ بباطن الأصابع؟ قال ابنُ القاسم: أرى باطنَ الأصابع بمنزلة باطن الكفِّ؛

---

(١) انظر: البيان والتّحصيل ٤٥٣/١ ـ ٤٥٤.
(٢) أخرج هذه الرّوايةَ محمّد العتبيُّ في العتبيّة ـ مع البيان والتّحصيل ١٦٦/١، وعزاهُ للعتبيّة أيضاً ابنُ أبي زيدٍ في النّوادر والزّيادات ٥٤/١.
(٣) البيان والتّحصيل ١٦٦/١.
(٤) نفسه ٧٧/١.
(٥) انظر: عيون الأدلّة ١/ل ٤٤ ب.
(٦) الرُّفْغُ: كلُّ موضع يجتمع فيه الوسخُ من البدن، انظر: لسان العرب (رفغ).
(٧) قال ابن المنذر في الأوسط ١٩٧/١: «وهذا القولُ المشهورُ عند أصحابه عنه».

لأنّ مالكاً قال لي: إنّ باطنَ الأصابع وباطنَ الكفِّ بمنزلةٍ واحدةٍ[1].

وهذه الروايةُ بنقض الوضوء بمسِّ الذَّكَرِ بباطن الكفِّ أمرٌ ليس عليه العملُ عند المالكيّة كما قال ابنُ القصّار البغداديُّ[2].

فهذه الرّواياتُ تدلُّ على اضطرابٍ واختلافٍ، وقد لاحظ ذلك بعضُ أئمّة المالكيّة.

وقال ابنُ القصّار: «اختلفت الرّواياتُ عن مالكٍ رحمه اللَّهُ في مسِّ الذَّكَرِ»[3].

قال ابنُ عبدالبرّ: «اضطربَ قولُ مالكٍ في إيجاب الوضوء منه، واختلف مذهبُه فيه»[4].

وقال ابنُ رشدٍ الجدِّ: «اختلفَ قولُ مالكٍ في إيجاب الوضوء من مسِّ الذَّكَرِ؛ فرُوي عنه إيجابُه وسقوطُه واستحبابُه والفرقُ بين أن يكون ناسياً أو متعمِّداً»[5].

وإزاء هذه الرّوايات المضطربة عن إمام المذهب اختلفَ المالكيّةُ في توجيهها على قولين:

الأوّل: البناءُ وردُّ بعضِها إلى بعضٍ.

الثّاني: اعتبار ذلك اختلافاً لا مجالَ للبناء فيه.

ولا شكَّ أنّ هذا الاختلافَ عن مالكٍ هو أثرٌ عن الأحاديث والآثار المختلفة في هذه المسألة. ويذكرُ المازريُّ أنّ الأحاديثَ اختلفت في مسِّ الذَّكَرِ؛ فورد منها ما ظاهرُه أنّه لا يؤثِّرُ في نقض الوضوء، وبه قال مالكٌ

---

(١) المدونة ١/٨.
(٢) انظر: عيون الأدلّة ١/ل ٤٤ ب.
(٣) عيون الأدلّة ١/ل ٤٤ ب.
(٤) الاستذكار ٣/٣٤.
(٥) البيان والتّحصيل ١٨/٤٥.

في إحدى الرّوايات. ووردَ منها ما ظاهرُه انتقاضُ الوضوءِ بمسِّه، وبه قال مالكٌ في روايةٍ أخرى. ولمّا اختلفتْ هذه الأحاديثُ صار جمهورُ المالكيّة إلى بنائها وردٍّ بعضها إلى بعضٍ؛ لئلاَّ تتناقض أدلّةُ الشّرعِ.

فقال مالكيّةُ بغداد ـ وفي مقدّمتهم القاضي إسماعيل ـ: حديثُ الإثباتِ محمولٌ على مسِّه للذّةٍ، وحديثُ النّفي محمولٌ على مسِّه لغير لذّةٍ، وجعلُوا اعتبارَ اللّذّةِ مذهباً لهم، وعضدوا هذا التّأويلَ بالقياس على لمس النّساء.

ونفسُ هذا المسلك في البناءِ استعملهُ مالكيّةُ بغدادَ ـ إجمالاً ـ مع الرّوايتين المختلفتين عن مالكٍ فقالُوا: إنّما نفى مالكٌ الوضوءَ مع عدم اللّذّة، وأثبتهُ مع وجودها. بينما رأى سحنون أنّ هذا اختلافُ قولٍ من مالكٍ لا مجالَ لإجراء البناء فيه.

أمّا مالكيّةُ المغرب فقالُوا: إنّ حديثَ الإثباتِ محمولٌ على مسِّه بباطن الكفِّ أو الأصابع، وحديث النّفي محمولٌ على مسِّه بغير ذلك، إذ الإفضاءُ المذكورُ في الحديثِ لا يكونُ إلاّ بباطن الكفِّ[1].

وما ذكرهُ المازريُّ عن جمهور المالكيّة هو الذي استقرّ العملُ عليه عندهم، ويؤكِّدُ هذا قولُ ابن القصّار:

«العملُ من الرّوايات على أنّه إذا مسّهُ بشهوةٍ بباطن كفِّه أو ظاهره من فوق ثوبٍ أو من تحته وبسائر أعضائه انتقضتْ طهارتُه ووجبَ عليه الوضوءُ. قال لي الشّيخُ أبو بكرٍ ـ يعني الأبهريّ ـ رحمه الله: على هذا كان يعملُ شيوخُنا كلُّهم»[2].

هذا ما يتعلّقُ بقول مالكٍ وأصحابه.

---

(١) انظر: شرح التّلقين للمازريّ ١/١٩١ ـ ١٩٢، وهو الذي عليه متأخِّرُو المالكيّة. انظر: شروح خليل للموّاق والحطّاب ١/٢٩٩ ـ ٣٠٠، والزّرقاني ١/٨٩، والرّهونيّ ١/١٨٦ ـ ١٨٧، والآبيّ ١/٢٠ ـ ٢١، عند قول خليلٍ: «وَمُطْلَقُ مَسِّ ذَكَرِهِ الْمُتَّصِلِ وَلَوْ خُنثَى مشْكِلاً بِبَطْنٍ أَوْ جَنْبٍ لِكَفٍّ أَوْ إِصْبَعٍ».

(٢) عيون الأدلّة ١/ل ٤٤ ب.

أمّا أبو حنيفة فنقلَ عنه تلميذُه محمّدُ بن الحسن الشّيبانيُّ أنّه قال: «مَن مسّ فرجَهُ وهو متوضِّىءٌ لم ينتقض وضوؤُه»[1]، وقال: «لا وضوءَ في مسِّ الذَّكَرِ، وهو قولُ أبي حنيفةَ، وفي ذلك آثارٌ كثيرةٌ»[2]. وهو الذي عزاهُ لأبي حنيفة وصاحبيه الطّحاويُّ فقال ـ بعد أن ذَكَرَ حديثَ طَلْقٍ: «**هل هو إلاّ بضعةٌ منك**»، وآثاراً أخرى دالّةً على عدم الوضوء من مسِّ الذّكَرِ ـ: «فبهذا نأخذُ، وهو قولُ أبي حنيفة وأبي يُوسف ومحمّد بن الحسن رحمهم اللَّهُ تعالى»[3]، وإلى هذا ذهب الحنفيّةُ مِنْ بعدهم[4].

أمّا الشّافعيُّ فذهب أيضاً إلى نقض الوضوء بمسِّ الذّكَرِ عامداً أو ساهياً إذا كان المَسُّ ببطن الكفِّ، فإن كان بظاهرها لم يجب عليه وضوءٌ، وفي هذا يقول:

«وإذا أفضى الرّجلُ ببطن كفِّه إلى ذَكَرِه ليس بينها وبينه سِتْرٌ وجبَ عليه الوضوءُ، وسواءٌ كان عامداً أو غيرَ عامدٍ... وإن مسَّ ذَكَرَهُ بظهر كفِّه أو ذراعه أو شيءٍ غيرِ بطن كفِّه لم يجب عليه الوضوءُ»[5].

أمّا أحمدُ بن حنبلٍ فعنه في المسألة رواياتٌ عديدةٌ اقتصر ابنُ قدامة على اثنتين:

الأولى: انتقاضُ الوضوء مطلقاً؛ رواهُ عنه ابناهُ عبدُ الله وصالحُ وتلاميذُه أبو داودَ وابنُ هانىءٍ وإسحاقُ بن يعقوب الكوسجُ.

---

(١) الحجّة على أهل المدينة ٥٩/١. وقال في كتاب الآثار ٣٦/١: «هو قولُ أبي حنيفة وبه نأخذُ».

(٢) موطأ محمّد بن الحسن ٣٥.

(٣) شرح معاني الآثار ٧٩/١. مع ملاحظة أنّ الماورديَّ في الحاوي ١٩٠/١ وابنَ تيميّة في مجموع الفتاوى ٢٤١/٢١ نقلاً عن أبي حنيفة انتقاضَ الوضوء في حالة انتشار الذَّكَرِ بمسِّه، ولم أقف عليه في كتب الأحناف.

(٤) انظر: مختصر الطّحاويّ ص ١٩، والمبسوط ٦٦/١، وبدائع الصّنائع ٣٠/١، وفتح القدير ٥٤/١، والاختيار لتعليل المختار ١٠/١.

(٥) الأمّ ١٦/١ ـ ط. دار الشّعب.

قال ولدُه عبدُالله: «قرأت على أبي قال: إذا مسَّ الرّجلُ فرجَهُ بباطن كفِّه أو بظاهرها فعليه الوضوءُ، وإذا أفضى بيده»[1].

وقال: «سألتُ أبي عن رجُلٍ مسّ ذَكَرَهُ؟ فقال: يعيدُ الوضوءَ. ثمّ قال: إذا كان اعتقدَ هذا القولَ أرى له أن يُعيدَ الصّلاة أيضاً عامداً أو ناسياً»[2].

وقال: «سألتُ أبي عن الوضوء من مسِّ الذَّكَرِ؟ قال: يُعجبني أن يتوضّأ منه»[3].

وقال صالح ولدُه: «سألتُ أبي عن مسِّ الذَّكَرِ يتوضّأُ منه؟ قال: لا يتوضّأُ إلاَّ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ وحدهُ. قلتُ: وإن مسّ أنثييه؟ قال: من القضيبِ وحدهُ الوضوءُ»[4].

وقال ابنُ هانئٍ: «سمعتُه يقول: إذا مسّ فرجَهُ ثمّ صلّى يعيدُ الصّلاةَ»[5].

ونقل عن أحمد أيضاً قولَهُ: «يُعجبني إذا أفضى بيده إلى فرجه ليس بينه وبينه سترةٌ أن يتوضّأَ»[6].

وروى الكوسجُ عن أحمد أنّه قال: «مِنْ مَسِّ الفرجِ الوضوءُ»[7].

وقال: «ليس يعيدُ إلاَّ مِنْ مسِّ الذَّكَرِ»[8].

وعنه: «أنّه سُئل عن مسِّ الذَّكَرِ؟ قال: يتوضّأُ منه»[9].

---

(١) مسائل الإمام أحمد ـ رواية عبدالله رقم: ٦١.
(٢) نفسه رقم: ٦٣.
(٣) نفسه رقم: ٥٧.
(٤) مسائل الإمام أحمد ـ رواية صالح رقم: ٨٠.
(٥) مسائل الإمام أحمد ـ رواية ابن هانئ رقم: ٤٧.
(٦) نفسه رقم: ٥٠.
(٧) مسائل الإمام أحمد ـ رواية الكوسج رقم: ٢٩.
(٨) نفسه رقم: ٥٣.
(٩) نفسه رقم: ٤٥٩.

وقال أبو داود: «سمعتُ أحمدَ بن حنبلٍ قال: مَنْ مسَّ الذَّكَرَ يعيدُ الوضوءَ»(١).

وقال: «قلتُ لأحمد: إذا مسّ ذكرَهُ بظهر كفِّه؟ قال: يعيدُ الوضوءَ، قال: فمسَّهُ بساعده؟ قال: كلُّه يعيدُه»(٢).

وقال: «سمعتُ أحمدَ سألهُ رجلٌ قال: مسُّ الذَّكَرِ المتعمِّدُ(٣) والخطأُ واحدٌ؟ قال: الخطأُ والمتعمِّدُ في الصّلاة وغير الصّلاة واحدٌ»(٤).

وهذا كلُّه إذا كان المسُّ بدون حائلٍ، أمّا مع الحائل فأحمدُ لا يرى انتقاضَ الوضوء حينئذٍ.

قال ولدُه عبدُالله: «سألتُ أبي عن رجُلٍ مسّ ذكرَهُ؟ فقال: إذا أفضى بيده إلى فرجه توضّأَ للصّلاة، أختارُه لنفسي لأنّه عندي أكثر، وإذا مسّهُ من فوق الثّياب فلا يتوضّأُ»(٥).

وقال أبو داود: «سمعتُ أحمدَ سُئل عمّن مسّ ذكرَهُ فوق الثّياب، فلم يرَ فيه وضوءاً»(٦).

فهذه نصوصُ أحمد رواها عنه ابناه عبدُالله وصالح وتلاميذُه ابنُ هانئٍ والكوسج وأبو داود، وهي تدلّ على رأي أحمد ببطلان الوضُوء من مسِّ الذَّكَرِ بدون حائلٍ، سواءً كان المسُّ بباطن الكفِّ أو بظاهرها، أمّا مع وجود الحائل فلا ينتقضُ الوضوءُ، وذكرَ المرداويُّ أنّه الصّحيحُ من المذهبِ، وعليه جماهيرُ الأصحاب، وقطعَ به جماعةٌ منهم(٧).

---

(١) مسائل الإمام أحمد ـ رواية أبي داود ص ١٢.
(٢) نفسه.
(٣) كذا في المطبوع، ولعلّ الأولى: التّعمّد.
(٤) مسائل الإمام أحمد ـ رواية أبي داود ص ١٢.
(٥) مسائل الإمام أحمد ـ رواية عبدالله رقم: ٥٩.
(٦) مسائل الإمام أحمد ـ رواية أبي داود ص ١٢.
(٧) انظر: الإنصاف ١/٢٠٢.

الرّوايةُ الثّانيةُ: عدم انتقاض الوضوء مطلقاً، لكنّه يستحبُّ فقط ولا يجبُ؛ فقد روى عنه عليُّ بن سعيدٍ النّسويُّ قال: «سألتُ أحمدَ بن حنبلٍ عن الوضوء من مسِّ الذَّكرِ فقال: أستحبُّه ولا أُوجبُه»(١)، وهي اختيارُ ابن تيميّة في «فتاويه»(٢).

والحاصلُ أنّ المسألة فيها قولان:

الأوّل: انتقاضُ الوضوء بمسِّه، وإليه ذهب الجمهور من المالكيّة، والشّافعيّة(٣)، والحنابلة في الصّحيح من مذهبهم.

الثّاني: عدم انتقاضه، وإليه ذهب الحنفيّةُ، والحنابلة في روايةٍ.

أدلّةُ الجمهور:

استدلّ الجمهورُ على النّقض بما يلي:

١ ـ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ ...﴾(٤) الآية، وهي دالّةٌ على وجوب غسل هذه الأعضاء حين القيام إلى الصّلاة، ولا يُقال: إنّ المرادَ بالآية إذا قمتُم إليها من النّوم أو مُحدثين، والماسُّ ذكرَهُ قد توضّأ من قبلُ وغسل هذه الأعضاء وهو لم يقم من نوم ولم يقم مُحْدِثاً. كما لا يُقال: إنّ هذا قد غسلَ الأعضاءَ عند قيامه إلى الصّلاة وأنتم تقولون: إذا مسّ ذكرَهُ عند تكبيرة الإحرام أو في الصّلاة انتقض ما فعلهُ من المأمور به، وظاهرُ الآية يقتضي أن يفعل ذلك وقد فعلهُ، فمن قال: إنّ فعلَهُ قد فسدَ فعليه الدّليلُ. فجوابُ الاعتراضين أنّ مرادَ الآية أن يدخُل المُصلّي بيقين طهارةٍ، والصّلاةُ متعلّقةٌ

(١) أخرج هذه الرّوايةَ ابنُ خزيمة في صحيحه ٢٣/١.
(٢) انظر: الإنصاف ٢٠٢/١. وثمّة رواياتٌ أخرى ذكرها المرداويُّ.
(٣) مع ملاحظة أنّ المالكيّة ينيطُون الانتقاضَ بالشّهوة سواء كان المسُّ بباطن الكفِّ أو بظاهرها، بينما الشّافعيّةُ ينيطون الانتقاض بمسه بباطن الكفِّ دون ظاهرها. وقد عقد ابنُ القصّار في كتابه الفذِّ عيون الأدلّة ١/ل ٤٦ ب ـ ٤٧ ب فصلاً خاصًّا في مناقشة الشّافعيّة في إناطة الانتقاض بمسِّ الذَّكرِ بباطن الكفِّ.
(٤) المائدة: الآية ٦.

في ذمّته بيقينٍ، والماسُّ ذكرَه لم يدخُل الصّلاةَ بيقين طهارةٍ، ولم تسقُط عن ذمّته بيقينٍ[1].

٢ ـ ما رواه مالكُ بن أنسٍ، عن عبدالله بن أبي بكر بن محمّد بن عمرو بن حزم، أنّه سمع عروةَ بن الزّبير يقول: دخلتُ على مروان بن الحكم، فتذاكرنا ما يكونُ منه الوضوءُ، فقال مروانُ: ومِنْ مَسِّ الذَّكَرِ الوضوءُ، فقال عروةُ: ما علمتُ هذا. فقال مروانُ بن الحكم: أخبرتني بسرةُ بنتُ صفوانٍ أنّها سمعتْ رسولَ الله ﷺ يقول: «**إذا مسَّ أحدكُم ذَكَرَهُ فليتوضّأ**»[2].

وجهُ الدّلالة من الحديث ظاهرٌ حيث أمر رسول الله ﷺ بالوضوء من مسِّ الذَّكرِ والأمرُ للوجوب.

وأجيبَ عن هذا الحديث بأجوبةٍ هي:

أ ـ أنّه مخالفٌ لإجماع الصّحابة حيث ذهبُوا إلى عدم نقض الوضوء بمسِّ الذَّكَرِ[3].

وهذا غيرُ صحيحٍ فلم يجمع الصّحابةُ على القول بعدم النّقض بل ستأتي آثارٌ عن بعضهم ذهبُوا فيها إلى القول بنقض الوضوء بمسِّ الذَّكَرِ.

ب ـ أنّه رُوي أنّ هذه الحادثةَ وقعت في زمن مروان بن الحكم فشاورَ من بقي من الصّحابة فقالُوا: لا ندع كتابَ ربِّنا ولا سُنّةَ نبيّنا بقول امرأةٍ لا

---

(١) انظر: عيون الأدلّة ١/ل ٤٤ ب.

(٢) أصلُ الحديثِ عن مالكٍ في الموطّأ، وقد رواهُ عنه جمعٌ منهم يحيى بن يحيى رقم: ١٠٠، وأبو مصعب رقم: ١١١، وسويد رقم: ٤٨، والقعنبيُّ رقم: ٦١، وابنُ القاسم كما في سنن النّسائي ١٠٨/١، رقم: ١٦٣، ويحيى بن بكيرٍ كما في التّمهيد ١٨٦/١٧. قال الحافظ ابنُ عبدالبرّ في كتابه التّمهيد ١٩٠/١٧ ـ ١٩١: «وقد كان يحيى بن معينٍ يقول: أصحُّ حديثٍ في مسِّ الذَّكَرِ حديثُ مالكٍ عن عبدالله بن أبي بكرٍ، عن عروة، عن مروان، عن بسرة، وكان أحمدُ بن حنبلٍ يقول نحو ذلك أيضاً».

(٣) انظر: بدائع الصّنائع ٣٠/١.

ندري أصدقتْ أم كذبتْ[١]. والجوابُ أنّ هذا يحتاجُ إلى نقلٍ صحيحٍ ولم يذكروه.

ج ـ على القول بثبوته وصحّته فهو محمولٌ على غسل اليدين؛ لأنّ الصّحابةَ كانُوا يستنجُون بالأحجار دون الماء، فإذا مسّوه بأيديهم كانت تتلوّثُ خصوصاً في أيّام الصّيف، فأمر بالغسل لهذا[٢].

وجوابُه: أنّ الوضوء إذا أطلق انصرف إلى الوضوء الشّرعيّ المعهُود؛ وفي بعض طرق حديث بسرة قال ﷺ: **«من مسّ فرجَهُ فليُعد الوضوءَ»**[٣]، ولا شكّ أنّه يعني الوضوءَ المعلومَ؛ لذا بوّب الحافظُ ابنُ حبّان لذلك باباً قائلاً: «ذِكْرُ الخبرِ الدّالِّ على أنّ الأمرَ بالوضُوء من مسِّ الفرجِ إنّما هو الوضوءُ الذي لا تجوزُ الصّلاةُ إلاّ به»، ثمّ ذَكَرَ الحديثَ السّابقَ وقال: «لو كان المرادُ منه غسلَ اليدين كما قال بعضُ النّاسِ لما قال ﷺ: **«فليُعد الوضُوءَ»**؛ إذ الإعادةُ لا تكونُ إلاّ للوضوءِ الذي هو للصّلاةِ». وثمّة حديثٌ آخرُ أصرحُ في المرادِ وهو قولُه ﷺ في بعض طرق حديث بسرة أيضاً: **«من مسّ ذكرَهُ فليتوضّأ وضوءَهُ للصّلاة»**[٤]، وبوّب له ابنُ حبّان أيضاً قائلاً: «ذِكْرُ خبرٍ ثانٍ يصرّحُ بأنّ الوضوءَ من مسّ الفرج إنّما هو وضوءُ الصّلاة، وإن كانت العربُ تُسمِّي غسل اليدين وضوءاً».

وقال ابنُ القصّار: «قولُهم: يجوزُ أن يكون أرادَ بالوضوء غسلَ اليد فإنّنا نقول: إنّ الوضوءَ إذا أطلق في الشّرع فهو محمولٌ على الوضوء المعروف الذي هو غسلُ الأعضاء حتّى يقومَ دليلٌ، واستعمالُنا أيضاً على

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) أخرجه ابنُ حبّان في صحيحه ـ مع الإحسان ٣/٣٩٩، رقم: ١١١٥، من طريق عليّ بن المبارك، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن بسرة به. وإسناده قويٌّ رجالُه رجالُ الصّحيح كما قال الشّيخُ شعيب.
(٤) أخرجه ابنُ حبّان في صحيحه ـ مع الإحسان ٣/٤٠٠، رقم: ١١١٦، من طريق سفيان، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن مروان، عن بسرة به. وإسنادُه قويٌّ كما قال الشّيخُ شعيب.

الوضوء الشّرعيّ أولى لما ذكرناهُ من التّرجيحات، فنحمله عليه إذا كان لشهوةٍ، ونحملُ غسلَ اليد إذا كان لغير شهوةٍ»(١).

د ـ أنّه من رواية مروان بن الحكم ولا يحتجُّ بحديثه؛ نظراً لأفعاله المعلومة في التّاريخ.

والجوابُ من وجوهٍ:

أوّلاً: قال ابنُ حزم: «مروانُ ما نعلمُ له جِرْحَةً قبل خروجه على أمير المؤمنين عبدالله بن الزّبير رضي الله عنهما، ولم يلقهُ عروةُ قطُّ إلاَّ قبل خروجه على أخيه لا بعد خروجه، هذا ما لا شكَّ فيه»(٢).

ثانياً: ما قاله الحافظُ ابن حجر ـ دفاعاً عن مروان بن الحكم ـ: «يُقال: له رؤيةٌ، فإن ثبتت فلا يُعَرَّجُ على من تكلّم فيه. وقال عروةُ بن الزّبير: كان مروانُ لا يتّهمُ في الحديث. وقد روى عنه سهلُ بن سعدٍ السّاعديّ الصّحابيّ اعتماداً على صدقه»(٣).

ثالثاً: أنّ عروة بن الزّبير الذي سمع حديثَ بسرة عن مروان عنها تحقّق جدًّا من صحّة هذا النّقل، فبعث مروانُ حرسيًّا له إلى بسرة فحدّثته بمثل ما حدّثت به مروان، ثمّ تحقّق عروةُ أكثرَ فذهب إليها فسمع الحديثَ عنها مباشرةً بإسنادٍ عالٍ لم يبق معه مجالٌ للشّكّ.

وفي هذا كلّه يقول الحافظُ ابنُ حبّان: «عائذٌ بالله أن نحتجّ بخبرٍ رواهُ مروانُ بن الحكم وذووه في شيءٍ من كتبنا؛ لأنّا لا نستحلُّ الاحتجاجَ بغير الصّحيح من سائر الأخبار وإن وافق ذلك مذهبَنا، ولا نعتمدُ من المذاهب إلاَّ على المُنتزع من الآثار وإن خالفَ ذلك قولَ أئمّتنا. وأمّا خبرُ بُسرة الذي ذكرناهُ فإنّ عروةَ بن الزّبير سمعهُ من مروان بن الحكم عن بُسرة، فلم يُقنعهُ ذلك حتّى بعثَ مروانُ شرطيًّا له إلى بُسرة فسألها، ثمّ أتاهُم فأخبرهُم بمثل

(١) عيون الأدلّة ١/ل ٤٦ ب.
(٢) المحلّى ١/٢٣٦.
(٣) هدي السّاري ص ٤٤٣.

ما قالت بُسرةُ، فسمعهُ عروةُ ثانياً عن الشّرطيّ عن بُسرة، ثمّ لم يقنعهُ ذلك حتّى ذهبَ إلى بسرة فسمع منها، فالخبرُ عن عروة عن بُسرة متّصلٌ ليس بمنقطعٍ[(١)]، وصار مروانُ والشّرطيُّ كأنّهما عاريتان يَسقُطان من الإسناد»[(٢)].

هـ ـ أنّ حديث بسرة هو من رواية عروة عن الحرسيّ عن بُسرة، والحرسيُّ مجهولٌ، ولا يحتجُّ أيضاً في دين الله بحديث حرسيٍّ شرطيٍّ.

والجوابُ من وجهين:

أوّلاً: أنّ عروة ـ كما سبق ـ رواهُ متّصلاً عن بُسرة مباشرةً.

ثانياً: أنّ هذا الحَرَسِيَّ كان قاضياً ولم يكُن شرطيًّا، ثمّ إنّ الشُّرطيَّ في ذلك الوقتِ لم يكُن يلي الشّرطةَ إلاّ وهو ممّن يجوزُ أن يليَ الأحكامَ ويروي الحديثَ ويقبلُ منه، ولو لم يكُن ثقةً لم يرضَ به عروةُ بن الزّبير وغيرُه من الحاضرين، بل لم ترض به بسرةُ رضي الله عنها[(٣)].

و ـ أنّه حديثٌ ضعيفٌ لأنّه رُوي مرسلاً في بعض طرقه؛ ونقلُوا عن أحمدَ بن حنبلٍ قولَهُ: «أربعةُ أحاديثَ لا تصحُّ عن النّبي عليه السّلام منها حديث مسِّ الذَّكَرِ والقهقهة». وقال يحيى بن معينٍ: «لا يصحُّ في الوضوءِ من مسِّ الذَّكَرِ حديثٌ».

وأجاب عن هذا ابنُ القصّار فقال: «أمّا ما ذكروهُ عن أحمد ويحيى في تضعيف الحديث فعنه جوابان:

أحدُهما: أنّ من أثبتهُ أكثرُ عدداً من هذين وأثبتُ.

والثّاني: أنّنا لا نرجعُ في ذلك إلى مذهبهم في تضعيفه؛ لأنّ مذهبهُم أنّ الحديثَ إذا أرسلهُ قومٌ ووصلهُ آخرون فالقولُ قولُ من أرسلَ،

---

(١) انظر: رواية عروة عن بسرة وروايته عن الحرسيّ عن بسرة في خلافيات البيهقيّ ٢٢٨/٢ ـ ٢٣٦، والمصادر الكثيرة التي في حاشيته.

(٢) صحيح ابن حبّان ـ مع الإحسان ٣٩٧/٣. وانظر: نحوه في عيون الأدلّة لابن القصّار ١/ل ٤٤ ب.

(٣) انظر: عيون الأدلّة ١/ل ٤٤ ب.

والقولُ عندنا قولُ من أسندَ لأنّه زائدٌ. وعلى أنّنا نحنُ نقول بالمرسل أيضاً وقد أُسند هذا الحديثُ وأُرسل، وكذلك الأخبارُ التي رويناها فيها مُرْسَلٌ ومُسْنَدٌ»[١].

ز ـ أنّ حديثَ بسرة حديثُ آحادٍ، وما كانت به البلوى عامّةً كمسِّ الذَّكَرِ لا تُقبل فيه أخبارُ الآحاد، والإنسانُ لا يخلُو في كلّ يومٍ من مسّ ذكره مراراً كما لا يخلُو من الغائط والبول، فلو كان الوضوءُ من مسِّ الذَّكَرِ واجباً لكان نَقْلُه مستفيضاً كما هو في الغائط والبول.

وأجاب عن هذا أيضاً ابنُ القصّار فقال: «وما ذكرُوه من أخبار الآحاد وأنّها لاتقبلُ فيما يعمُّ البلوى فغلطٌ، ونحنُ نُخالفُهم فيه لأنّ الله تعالى أمرَ بقبول أخبار الآحاد، ولم يُفرّق بين ما تقعُ به البلوى العامّةُ وبين غيرها، ولا يمتنعُ أن تكونَ البلوى عامّةً فيعلم الحكمَ فيها العلماءُ من أخبار الآحاد، وترجعُ العامّةُ في حكمها إلى العلماء، وإنّما ذلك على ما يراهُ صاحبُ الشّريعة من المصلحة، فربّما رأى المصلحةَ في إلقاء الحكم إلى الخاصّة فينقلونه إلى العامّة فيُعلم من جهتهم، وربّما أعلمَهُ الأكثرَ.

على أنّ النّقلَ قد وردَ في هذا مُستفيضاً لأنّه قد رُوي عن أربعة عشر من الصّحابة من بين رجُلٍ وامرأةٍ، ويجوزُ أن يكون أمسك الباقون عن رواية ذلك اكتفاءً برواية بعضهم.

ومثلُ هذا يلزمُهم[٢] في الوتر هو ممّا تعمُّ به البلوى لأنّه في كلِّ ليلةٍ وقد قبلُوا فيه خبرَ الواحدِ، وجعلُوه واجباً بذلك، وأكثرُ من رواهُ الواحدُ والاثنان.

وكذلك قالُوا في تكبيرة الافتتاح لو قال: «اللّهُ أكبرُ» أجزأهُ، ولو قال: «اللّهُ العظيمُ»، و«اللّهُ الجليلُ» أجزأ، وما نقلَ هذا أحدٌ وهو من البلوى العامّة.

---

(١) نفسه ١/ل ٤٥ أ ـ ب.
(٢) يعني ابنُ القصّار: الحنفيّةَ.

وكذلك قبلُوا أخباراً لآحادهم في الأذان والتّشهُّد وغير ذلك ممّا تعمُّ به البلوى.

وقد قبل ابنُ عمر من رافع بن خديجٍ خبرَ المُخابرة، وقبل أبو بكرٍ خبرَ محمّد بن مسلمة والمغيرة، وهذا في المواريث وفي غير ذلك، وهذا كلُّه ممّا تعمُّ البلوى به.

وعلى أنّ هذا وإن كان من البلوى العامّة فقد يجوزُ أن يذهبَ على قوم، إلاَّ أنّ الله تعالى لا يتركهم حتّى يُعلمهم الواجبَ إمَّا بنقلٍ كما يذكرُون أو بالرّجوع إلى العلماء إذا احتاجُوا إليه وسألُوا عنه، وهكذا التقاءُ الختانين البلوى به عامّةٌ وقد ذهبَ على الأمصار ما استدركهُ غيرُهم.

ثمّ لو قلنا: إنّ مسَّ الذَّكَرِ ليس من البلوى العامّة في غير أوقات الوضوء لجازَ؛ لأنّه ليس من شأن الغالب من النّاس مسُّ ذلك في غير أوقات الوضوء والجماع...»[(١)].

٣ ـ ما رواه قيسُ بن طلقٍ عن أبيه: «أنّ النّبيّ ﷺ توضّأ، فقيل له: أَحْدَثْتَ؟ فقال: **لا بل مسستُ ذَكَرِي**»[(٢)].

قال ابنُ القصّار: «فالدّليلُ منه أنّه عليه السّلام توضّأ من مسِّ الذَّكَرِ وفعلُه واجبٌ. فإن قيل: فقد نفى عليه السّلام أن يكُون حَدَثاً بقوله: ما أحدثتُ، فهذا حجّةٌ عليكم. قيل: إنّما نفى الحَدَثَ المُعتادَ من الرّيح والبول وغير ذلك»[(٣)].

٤ ـ آثارٌ كثيرةٌ عن أصحاب رسول الله ﷺ ذهبُوا فيها إلى انتقاض الوضوء بمسِّ الذَّكَرِ؛ من ذلك ما يلي:

أ ـ عن مصعب بن سعد بن أبي وقّاصٍ قال: «كنتُ أمسكُ المصحفَ على سعد بن أبي وقّاصٍ فاحتككتُ، فقال سعدٌ: لعلّك مَسِسْتَ ذَكَرَكَ؟

---

(١) نفسه ١/ل ٤٥ ب.

(٢) ذكره ابنُ القصّار في عيون الأدلّة ١/ل ٤٥ أ، ولم أقف عليه.

(٣) عيون الأدلّة ١/ل ٤٥ أ.

قال: فقلتُ: نعم. فقال: قُم فتوضّأ، فقمتُ فتوضّأتُ ثمّ رجعتُ»[١].

ب ـ عن عبدالله بن عمر قال: **«إذا مسَّ أحدُكم ذَكَرَهُ فقد وجبَ عليه الوضوءُ»**[٢].

وعن سالم بن عبدالله قال: «رأيتُ أبي عبدَالله بن عمر يغتسلُ ثمّ يتوضّأُ، فقلتُ له: يا أبتِ، أما يجزيك الغسلُ من الوضوءِ؟ قال: بلى، ولكنّي أحياناً أمسُّ ذَكَري فأتوضّأُ»[٣].

وعن سالم أيضاً قال: «كنتُ مع عبدالله بن عمر في سفرٍ، فرأيتُه بعد أن طلعت الشّمسُ توضّأ ثمّ صلّى، قال: فقلتُ له: إنّ هذه لصلاةٌ ما كنتَ تُصلِّيها. قال: إنّي بعد أن توضّأتُ لصلاة الصُّبح مَسِسْتُ فرجي، ثمّ نسيتُ أن أتوضّأ، فتوضّأتُ وعدتُ لصلاتي»[٤].

ج ـ وعن عروة بن الزّبير أنّه كان يقول: **«من مسَّ ذكرَهُ فقد وجبَ عليه الوضوءُ»**[٥].

٥ ـ إنّ مسَّ الذَّكَرِ مظنّةُ خروج النّاقض فأُقيمتْ المظنّةُ مقامَ الحقيقةِ.

وأجاب عن هذا شيخُ الإسلام ابنُ تيميّة قائلاً: «وهذا قولٌ ضعيفٌ فإنّ المظنّةَ إنّما تُقامُ مقامَ الحقيقةِ إذا كانت الحكمةُ خفيّةً، وكانت المظنّةُ تُفضي إليها غالباً، وكلاهما معدومٌ؛ فإنّ الخارجَ لو خرجَ لعلم به الرّجلُ»[٦].

---

(١) أخرجه مالكٌ في الموطّأ ـ رواية يحيى ١/٨٥، رقم: ١٠١ عن إسماعيل بن محمّد بن سعد بن أبي وقّاصٍ، عن مصعب بن سعدٍ به.

(٢) أخرجه مالكٌ في الموطّأ ـ رواية يحيى ١/٨٦، رقم: ١٠٢، عن نافعٍ به، وإسنادُه صحيحٌ.

(٣) أخرجه مالكٌ في الموطّأ ـ رواية يحيى ١/٨٦، رقم: ١٠٤، عن ابن شهابٍ، عن سالمٍ به، وإسنادُه صحيحٌ.

(٤) أخرجه مالكٌ في الموطّأ ـ رواية يحيى ١/٨٧، رقم: ١٠٥، عن نافعٍ، عن سالمٍ به، وإسنادُه صحيحٌ.

(٥) أخرجه مالكٌ في الموطّأ ـ رواية يحيى ١/٨٦، رقم: ١٠٣، عن هشامٍ، عن عروة به.

(٦) مجموع الفتاوى ٢١/٢٤٠.

٦ ـ قياساً على اللّمسِ المُحرِّك للشّهوة، قال ابنُ تيمية: «اللّمسُ سببُ تحريكِ الشّهوةِ كما في مسِّ المرأة؛ وتحريكُ الشّهوةِ يُتوضّأُ منه كما يُتوضّأُ من الغضب، وأكل لحم الإبل لما في ذلك من أثر الشّيطان الذي يطفأُ بالوضوءِ»(١).

٧ ـ إنّ المكلَّفَ مخاطبٌ بأداء الصّلاة بطهارةٍ على وجه اليقين، وهذا لا يتحققُّ مع مسِّ الذَّكَرِ بشهوةٍ، قال ابنُ القصّار: «الدّليلُ لنا كونُ الصّلاة في ذمّته فلا تسقطُ إلاَّ بدليلٍ، ولسنا نسلمُ أنّ هذا مع مسّ ذكره مُلْتَذًّا يكونُ مُصلِّياً بطهارته»(٢).

أدلّةُ الحنفيّة:

استدلّ الحنفيّةُ على عدم النّقض بما يلي:

١ ـ ما رواهُ قيسُ بن طلق بن عليٍّ، عن أبيه قال: «خرجنا وفداً حتّى قدمنا على رسول الله ﷺ فبايعناهُ، وجاء رجلٌ كأنّه بدويٌّ فقال: يا رسُول الله، ما تَرى في رجُلٍ مسَّ ذكرَهُ في الصّلاة؟ قال: **وهل هو إلاَّ مُضْغَةٌ منك** أو قال: **بِضْعَةٌ منكَ**»(٣).

وجهُ الدّلالة من الحديث أنّه ﷺ قال لطلق بن عليٍّ: «**هل هو إلاَّ**

---

(١) نفسه ٢٤١/٢١.

(٢) عيون الأدلّة ١/ل ٤٤ ب.

(٣) أخرجه أبو داود ١٢٧/١، رقم: ١٨٢ ـ تحقيق: دعّاس، والتّرمذيُّ ١٣١/١، رقم: ٨٥ ـ تحقيق: أحمد شاكر، والنّسائيُّ ١٠٩/١، رقم: ١٦٥ ـ واللّفظُ له ـ، وابنُ حبّان ـ مع الإحسان ٤٠٢/٣، رقم: ١١١٩، والطّحاويُّ في شرح معاني الآثار ٧٦/١، من طرقٍ عن مُلازم بن عمرو، قال: حدّثنا عبدُ الله بن بدرٍ، عن قيس بن طلق بن عليٍّ به. قال التّرمذيُّ: «هذا الحديثُ أحسنُ شيءٍ رُوي في هذا الباب». وقال الطّحاويُّ: «فهذا حديثُ مُلازم صحيحٌ مستقيمُ الإسنادِ، غيرُ مضطربٍ في إسناده ولا في متنه؛ فهو أولى عندنا ممّا رويناهُ أوّلاً من الآثار المضطربة في أسانيدها»، ثمّ روى بإسناده إلى عليّ بن المدينيّ قال: «حديثُ مُلازم هذا أحسنُ من حديث بسرة». وصحّح الحديثَ أيضاً ابنُ حزم في المحلّى ٢٣٩/١، وابنُ التّركمانيّ في الجوهر النّقيّ ١٣٧/١، وحسّنهُ ابنُ القطّان الفاسيُّ في بيان الوهم والإيهام ١٤٤/٤.

مضغةٌ منك» إشارةً إلى أنّه عضوٌ كسائر أعضاء الإنسان، فكما أنّ مسَّها لا يُنقض الوضوءَ فكذلك مسُّ الذَّكَرِ.

وأُجيب عن حديث طلقٍ بأجوبةٍ هي:

أوّلاً: ضعفُ الحديثِ إذ مدارُه على ثلاثةِ رُواةٍ هم محمّدُ بن جابرٍ، وأيّوب بن عتبة، وعبدُالله بن بدرٍ، رواه هؤلاء عن قيس بن طلقٍ.

قال ابنُ القصّار: «ولكلٍّ واحدٍ منهم علّةٌ؛ سُئل موسى بن هارون عن حديث طلقٍ في مسّ الذَّكَرِ فقال: إسنادُه ضعيفٌ؛ محمّدُ بن جابرٍ ضعيفٌ، وأيّوب بن عتبة ضعيفٌ، وعبدُالله بن بدرٍ شيخٌ لا يُمكننا أن نحكُم به، ومن قال أهلُ الصّنعةِ فيه هذا لم يكُن حجّةً»[١].

وجوابُه: أنّ ضعف الثّلاثة ضعفٌ منجبرٌ يرتقي به حديثُهم على الأقلّ إلى درجة الحسن، وقد تابعهم رابعٌ وهو عكرمةُ بن عمّار فرواه عن قيسٍ بن طلقٍ به[٢].

ثانياً: احتمال نسخِ حديث طلقٍ بحديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«من مسّ فرجَهُ فليتوضّأ»**[٣].

قال ابنُ القصّار: «وجوابٌ آخرُ وهو أنّه يحتملُ أن يكون الحديثُ منسوخاً لأنّ حديثَ قيس عن طلقٍ قاله النّبيُّ ﷺ حين قدمَ المدينةَ وهو يبني المسجدَ، وحديثُ أبي هريرة متأخِّرٌ لأنّ أبا هريرة روى ما قلناهُ[٤] وإنّما صحبَ النّبيَّ ﷺ أربعَ سنين[٥]. ويشبهُ من طريقٍ آخرَ أن يكون منسوخاً لأنّه لو كان قولُه: **«من مسّ ذكرَه فليتوضّأ»** متقدِّماً لم يكُن لقوله لطَلْقٍ: **«هل هو**

---

(١) عيون الأدلّة ١/ل ٤٥ ب، وانظر: خلافيات البيهقيّ ٢/٢٨٣.

(٢) أخرجه ابنُ حبّان في صحيحه ـ مع الإحسان ٣/٤٠٤، رقم: ١١٢١.

(٣) أخرجه الحاكمُ ١/١٣٨ من طريقين عن سعيدٍ بن أبي سعيدٍ المقبريّ، عن أبي هريرة به. قال الحاكمُ: «هذا حديثٌ صحيحٌ»، وانظر: خلافيات البيهقي ٢/٢٤٤ ـ ٢٤٩.

(٤) كذا في النّسخة الخطيّة من عيون الأدلّة، والمعنى أنّ أبا هريرة روى عن النبي ﷺ النّقض بمسّه وهو متأخّر الصّحبة.

(٥) المذكورُ في الرّواية أنّه صحبه ثلاث سنين، انظر: البخاري ـ مع الفتح ٦/٦٠٨.

إلاّ بضعةٌ منك»، ولكن تقدّم قولُه: **«هل هو إلاّ بضعةٌ منك،»** ثمّ قال بعد ذلك: **عليك الوضوء، وهذا أشبهُ»**(١).

ثالثاً: أنّ حديث بسرة وأبي هريرة وغيرهما أرجحُ من حديث طلقٍ لما يلي:

أ ـ أنّ حديثَ أبي هريرة متأخِّرٌ وحديثَ طلقٍ متقدِّمٌ، والمتأخِّرُ ينسخ المتقدِّمَ(٢).

ب ـ أنّ رُواة حديثِ النّقض أكثر.

قال ابنُ القصّار: «إذا لم يكن بُدٌّ من ترك أحد الخبرين فتركُ ما هو أقلُّ رواةً لما هو أكثر رواةً أولى، وخبرُ طلق بن عليٍّ لم يرد إلاَّ من جهته، وخبرُنا رواهُ أربعة عشر نفساً من الرّجال والنّساء مثلُ أبي هريرة ومحمّد بن عبدالرّحمٰن بن ثوبان، وغيره من النّساء مثل عائشة وأمّ حبيبة وأمّ أروى وبُسرة»(٣).

ج ـ أنّ حديث بسرةَ يثبتُ إيجابَ الوضوء وحديثَ طلقٍ ينفيه، والمثبتُ مقدّمٌ على النّافي(٤).

د ـ أنّ حديث بسرة ناقلٌ عن الأصل لأنّهم ما كانُوا في الأصل يتوضّؤون منه، بينما خبرُ طلقٍ مثبتٌ للأصل، وما كان ناقلاً عن الأصل مقدّمٌ على ما كان مُثبتاً له(٥).

هـ ـ أنّ حديث بسرة فيه احتياطٌ فهو أولى(٦).

---

(١) عيون الأدلّة ١/ل ٤٦ أ.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه.

رابعاً: إمكان الجمع بين الخبرين فيحمل حديثُ طلقٍ على المسِّ بغير شهوةٍ وخبر بسرة وغيرها على من مسّه بشهوةٍ.

قال ابنُ القصّار: «ألا تراهُ قال: **هل هو إلاَّ بضعةٌ منك**، ولا يكونُ كسائر بضاعه إلاَّ على هذا الوجه، وإلاَّ فهو يُخالفُ سائرَ بضاعه، ألا تراهُ أنّه لو استمنى منه لأمنى، وله في الإيلاج حكمٌ ليس لسائر البضاع»[1].

خامساً: أنّ المراد بحديث طلق نفي نجاسة عين الذَّكَر ففي بعض طرقه: «**لا بأس إنّما هو بضعة منك**»، فأراد ﷺ أن يبطل ما كان يعتقدُه بعضُهم من نجاسته. ويشيرُ إلى وجود شيءٍ من هذا الاعتقاد أنّ سعدَ بن أبي وقّاصٍ سُئل عن مسِّ الذَّكرِ؟ فقال: «إن كان نجساً فاقطعهُ، لا بأس به»[2].

٢ ـ حديث: «**من مسّ ذكرَهُ وأنثييه توضّأ**»[3].

وجهُ الدّلالة منه أنّه قرنَ مسّ الذَّكرِ بمسِّ الأنثيين، ومسُّ الأنثيين لا يجبُ منه الوضوءُ فكذلك مسُّ الذَّكرِ، ممّا يدلُّ على أنّ الأمر بالوضوء منه هو للاستحباب فقط.

وأجاب عن هذا ابنُ القصّار قائلاً: «لولا قيامُ الدّليلِ في الأنثيين لأوجبنا في مسِّهما الوضوءَ، وليس إذا خُصَّ بعضُ الخبرِ بدليلٍ يجبُ أن يُخصَّ باقيه بغير دليلٍ»[4].

٣ ـ آثارٌ كثيرةٌ عن أصحاب رسول الله ﷺ ذهبُوا فيها إلى عدم انتقاض الوضوء بمسِّ الذَّكرِ منها ما يلي:

أ ـ عن عليّ بن أبي طالبٍ قال: «ما أُبالي إيّاهُ مَسِسْتُ أو أنفي أو

---

(١) عيون الأدلّة ١/ل ٤٦ أ.

(٢) أخرجه الطّحاويّ في شرح معاني الآثار ٧٧/١ من طريق زائدة، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم به.

(٣) ذكره ابنُ القصّار في عيون الأدلّة ١/ل ٤٦ ب، ولم أقف على من أخرجه.

(٤) عيون الأدلّة ١/ل ٤٦ أ.

أذني»[١]. وقال: «ما أُبالي مسستُه أو طرفَ أنفي»[٢].

ب ـ عن علقمة بن قيسٍ قال: «جاء رجلٌ إلى عبدالله بن مسعودٍ فقال: إنّي مسستُ ذَكَري وأنا في الصّلاة، قال عبدُالله: أفلا قطعتَهُ، ثمّ قال: وهل ذَكَرُك إلاَّ كسائر جسدك»[٣].

ج ـ عن أبي العوّام البصريّ[٤] قال: «سأل رجلٌ عطاءَ بن أبي رباح قال: يا أبا محمّدٍ، رجلٌ مسَّ فرجَهُ بعدما توضّأ؟ قال رجلٌ من القوم: إنَّ ابنَ عبّاسٍ كان يقول: إن كنتَ تَسْتَنْجِسْهُ فاقطعهُ، قال عطاءُ بن أبي رباحٍ: هذا والله قولُ ابن عبّاسٍ»[٥].

وقال ابنُ عبّاسٍ أيضاً: «ليس في مسِّ الذَّكَرِ وضوءٌ»[٦].

د ـ عن قيس بن أبي حازمٍ قال: «جاء رجلٌ إلى سعد بن أبي وقّاصٍ فقال: أيَحِلُّ لي أن أمسَّ ذَكَري وأنا في الصّلاة؟ فقال: إن علمتَ أنّ منك بضعةً نجسةً فاقطعها»[٧].

هـ ـ عن أبي الدّرداء: «أنّه سُئل عن مسِّ الذَّكَرِ؟ فقال: **إنّما هو بضعةٌ منك**»[٨].

---

(١) أخرجه محمّدُ بن الحسن في موطّئه رقم: ٢٥ قال: أخبرنا مسعرُ بن كدامٍ، قال: حدّثنا قابوسُ بن أبي ظبيان، عن عليٍّ به.

(٢) أخرجه محمّدُ بن الحسن في موطّئه رقم: ١٨ قال: أخبرنا أبو حنيفة، عن حمّادٍ، عن إبراهيم النّخعيّ، عن عليٍّ به.

(٣) أخرجه محمّدُ بن الحسن في موطّئه رقم: ٢٦ قال: أخبرنا أبو كُدَينة يحيى بن المهلّب، عن أبي إسحاق الشّيبانيّ، عن أبي قيسٍ عبدالرّحمٰن بن ثَرْوان، عن علقمة به.

(٤) عبدالعزيز بن الرّبيع الباهليّ، قال ابن معين: ثقة، انظر: تهذيب التّهذيب ٣٣٦/٦.

(٥) أخرجه محمّدُ بن الحسن في موطّئه رقم: ١٧ قال: أخبرنا أبو العوّام البصريّ به.

(٦) أخرجه محمّدُ بن الحسن في موطّئه رقم: ١٦ قال: أخبرنا إبراهيمُ بن محمّدٍ المدنيُّ، قال: أخبرنا صالح مولى التّوأمة، عن ابن عبّاسٍ به.

(٧) أخرجه محمّدُ بن الحسن في موطّئه رقم: ٢٧ قال: أخبرنا يحيى بن المهلّب، عن إسماعيل بن أبي خالدٍ، عن قيسٍ به.

(٨) أخرجه محمّدُ بن الحسن في موطّئه رقم: ٢٨ قال: أخبرنا إسماعيلُ بن عيّاشٍ، قال: حدّثني حَريزُ بن عثمان، عن حبيب بن عبيدٍ، عن أبي الدّرداء به.

و ـ عن البراء بن قيسٍ قال: «سألتُ حذيفةَ بن اليمان عن الرّجل يمسُّ ذكرَهُ؟ فقال: إنّما هو كمسِّه رأسَهُ»(١).

ز ـ عن عُمير بن سعدٍ النّخعيّ قال: «كنتُ في مجلسٍ فيه عمّارُ بن ياسرٍ، فذُكر مسُّ الذَّكرِ، فقال: ما هو إلاَّ بضعةٌ منك، وإنّ لكفِّك لموضعاً غيرَهُ»(٢).

ح ـ عن حذيفة بن اليمان قال ـ في مسِّ الذَّكرِ ـ: «مثلُ أنفك»(٣).

ط ـ وقال: «ما أُبالي مسستُ ذَكَري أو مسستُ أذني»(٤).

وقد أجاب البيهقيُّ عن هذه الآثار قائلاً: «الذين قالُوا من الصّحابة لا وضوءَ فيه إنّما قالُوه بالرّأي، والذين أوجبُوا منه الوضوءَ لم يقولوه بالرّأي إنّما قالُوه بالاتّباع؛ لأنّ الرّأي لا يُوجبُهُ، وهذا معنى قول الشّافعيّ رحمه اللَّهُ في التّرجيح»(٥).

٤ ـ أنّه عضوٌ من أعضاء الإنسان؛ ولا يخلُو هذا العضوُ إمَّا أن يكون طاهراً أو نجساً، وليس في مسِّ شيءٍ من الطّاهرات ولا من النّجاسات وضوءٌ، بل لو مسّ الإنسانُ ما يخرجُ منه كالبول والغائط ونحوهما لم ينتقض بهذا المسِّ وضوؤُه، فكذلك الذَّكَرُ(٦).

وبهذا احتجّ سفيانُ على ابن جريجٍ في مناظرةٍ جرتْ بينهما؛ فعن

---

(١) أخرجه محمّدُ بن الحسن في موطّئه رقم: ٢٢ قال: أخبرنا سلاّمُ بن سُليمٍ الحنفيّ، عن منصور بن المعتمر، عن السَّدُوسيّ، عن البراء بن قيسٍ به.
(٢) أخرجه محمّدُ بن الحسن في موطّئه رقم: ٢٣ قال: أخبرنا مسعرُ بن كدامٍ، عن عمير به.
(٣) أخرجه محمّدُ بن الحسن في موطّئه رقم: ٢٤ قال: أخبرنا مسعرُ بن كدامٍ، عن إياد بن لقيطٍ، عن البراء ابن قيسٍ، عن حذيفة به.
(٤) أخرجه عبدُالرّزّاق في المصنّف ١/١١٧ ـ ١١٨، رقم: ٤٢٩ عن معمر، عن قتادة، عن المخارق بن أحمر الكلاعيّ، عن حذيفة به.
(٥) الخلافيات ٢/٣٠٨.
(٦) انظر: المبسوط ١/٦٦، والأوسط ١/٢٠٣.

ابن المدينيّ قال: «اجتمع سفيانُ الثّوريُّ وابنُ جريجٍ، فتذاكرا مسَّ الذَّكَرِ؟ فقال ابنُ جريجٍ: يُتوضّأُ منه، وقال سفيانُ: لا يتوضّأ منه. فقال سفيانُ له: أرأيتَ لو أنّ رجلاً أمسكَ بيده منيًّا ما كان عليه؟ فقال ابنُ جريجٍ: يغسلُ يدَهُ. فقال له: فأيُّهما أكبرُ المنيُّ أو مسُّ الذَّكَرِ؟ فقال: ما ألقاها علَى لسانك إلاَّ الشّيطانُ»(١).

قال ابنُ عبدالبرّ معلّقاً:

«إنّما جازتْ المناظرةُ والقياسُ عندهما في هذه المسألة لاختلاف الآثار فيها عن النّبيّ ﷺ، وأنّه لم يأت عنه فيها عندهما شيءٌ يجبُ التّسليمُ له من وجهٍ لا تَعارُضَ فيه، واختلفَ فيه الصّحابةُ أيضاً، فمن هاهنا تناظرا فيه، والأسانيدُ عن الصّحابة في إسقاط الوضوء منه أسانيدُ صحاحٌ من نقل الثّقات»(٢).

وأجيبَ أنّ قياس الذَّكَرِ على سائر البدن لا يستقيمُ؛ لأنّه تتعلّقُ به أحكامٌ ينفردُ بها مِنْ وجوب الغسل بإيلاجه، والحَدِّ، والمهرِ، وغير ذلك(٣).

٥ ـ ولأنّ مسَّ الذَّكَرِ ليس بحدثٍ بنفسِه، ولا سببٍ لوجُود الحدث غالباً، فأشبهَ مسَّ الأنف(٤).

٦ ـ أنّ مسَّ الإنسانِ ذكرَهُ ممّا يغلبُ وجودُه، فلو جُعل حدثاً لأدّى إلى الحرج، والحرجُ مرفوعٌ في الشّريعة(٥).

٧ ـ قياسُ باطن الكفِّ على ظاهر الكفِّ والفخذ، وفي هذا يقول الطّحاويُّ:

---

(١) أخرجه البيهقيُّ في السّنن الكبرى ١٣٦/١ ـ ١٣٧ والخلافيات ٣٠٩/٢ من طريق محمّد بن عبدالرّحيم، عن ابن المدينيّ به.
(٢) التّمهيد ٢٠٢/١٧.
(٣) انظر: المغني ٢٤٢/١.
(٤) انظر: بدائع الصّنائع ٣٠/١.
(٥) نفسه.

«إن كان هذا البابُ يُؤخذُ من طريق النّظر فإنّنا رأيناهُم لا يختلفُون أنّ من مسَّ ذكرَهُ بظهر كفِّه أو بذراعيه لم يجب في ذلك وضوءٌ؛ فالنّظرُ أن يكون مسُّه إيّاهُ ببطنِ كفِّه كذلك، وقد رأيناهُ لو مسّهُ بفخذه لم يجب عليه بذلك وضوءٌ والفخذُ عورةٌ، فإذا كانت مماسّتُه إيّاهُ بالعورة لا تُوجبُ عليه وضوءاً فمماسّتُه إيّاهُ بغير العورة أحرى أن لا تُوجب عليه وضوءاً»[1].

٨ ـ قياساً على النّظر؛ وذلك أنّ «مسّ الذَّكَرِ لا يُوجبُ خروجَ شيءٍ في العادة أصلاً؛ فإنّ المنيَّ إنّما يخرجُ بالاستمناء وذلك يُوجبُ الغسلَ، والمذيُ يخرجُ عقيبَ تفكُّرٍ ونظرٍ ومسِّ المرأة لا الذَّكَرِ، فإذا كانُوا لا يُوجبُون الوضوءَ بالنّظر الذي هو أشدُّ إفضاءً إلى خرُوج المنيّ فبمسِّ الذَّكَرِ أولى»[2].

٩ ـ قياساً على مسِّه لغير شهوةٍ فلو مسّه كذلك لم يجب عليه وضوءٌ، فكذلك مسُّه بشهوةٍ بعلّة أنّه مسّ عضواً منه بجزءٍ من بدنه، فوجبَ أن لا ينتقض طهرُه، دليلُه إذا مسّهُ لغير شهوةٍ.

وأجاب ابنُ القصّار أيضاً قائلاً: «أمّا القياسُ الذي ذكرُوه فعنه جوابان:

أحدُهما: أنّه لم يجب الوضوءُ في الأصل لعدم الشّهوة.

والثّاني: أنّ بإزائه قياساً هو أولى منه فنقول: إنّ مسَّ الذَّكَرِ سببٌ يُفضي إلى نقض الطُّهر مع اللّذّة، فجازَ أن يتعلّق نقضُ الطّهر بمسِّه، أصلُه التقاءُ الختانين لأنّه إذا مسَّ ذكرَهُ لشهوةٍ أمذى، وإذا أولجَهُ على هذا الوجه أمذى وأمنى.

وأيضاً فإنّه مسلكٌ للمنيّ فجاز أن يتعلّق نقضُ الطُّهر به كالنّوم؛ لأنّ بمسِّه قد يخرجُ منه ما ينقضُ الطُّهْرَ، وبالنّوم يُوجد ما ينقضُ الطُّهْرَ.

ونُرجِّحُ قياسَنا بأنّه يؤدِّي إلى استعمال الأخبار كلِّها ويستمرُّ فيها على

---

(١) شرح معاني الآثار ٨٦/١، والأوسط ٢٠٣/١.
(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٤٠/٢١ ـ ٢٤١.

عمومها، فيكون الخبرُ الذي فيه الوضوءُ في كلِّ موضعٍ إذا كان لشهوةٍ؛ لأنّ الغالبَ خروج المذي معه، والخبرُ الذي فيه: لا وضوءَ إذا كان لغير شهوةٍ، وإذا لقي الفَرْجُ الفَرْجَ على كلِّ حالٍ، وفي استعمالنا هذا نقلٌ من براءة الذّمّة إلى وجوب الوضوء، وفيه احتياطٌ للصّلاة وإسقاطُ حكمها بيقينٍ»[(١)].

والحاصلُ أنّ القولين متقاربان في قوّة الأدلّة مع تعاضدهما بالآثار عن الصّحابة، ومرجعُ تلك الأدلّة إلى حديث بسرة: «**من مسّ ذكرَهُ فليتوضّأ**»، وحديث طلقٍ: «**إنّما هو بضعةٌ منك**»؛ فهما متعارضان تعارضاً ظاهراً، وقد أدّى هذا إلى تباين آراء العلماء في ذلك:

فمنهم من سلك مسلكَ التّرجيح بين أحد الخبرين؛ فرجّح الجمهورُ حديثَ بسرة في انتقاض الوضوء، ورجّح الحنفيّةُ حديثَ طلقٍ في عدم الانتقاض، وصحّح كلُّ فريقٍ حديثَه، مع تقويته بأدلّة أخرى نقليّةٍ وعقليّةٍ.

ومنهم من سلكَ مسلكَ النّسخ فاعتبرَ حديثَ طلقٍ متقدِّماً منسُوخاً، وحديثَ بسرة متأخِّراً ناسخاً؛ والقولُ بالنّسخ يفتقدُ إلى روايةٍ صحيحةٍ صريحةٍ تدلُّ عليه.

ومنهم من سلك مسلكَ الجمع بينهما كما فعل الحافظُ ابن عبدالبرّ حيث صحّح الحديثين وأوجبَ الوضوءَ من مسِّ الذَّكَرِ إن كان بقصدٍ وعمدٍ فقال:

«النّظرُ عندي في هذا الباب أنّ الوضوءَ لا يجبُ إلاَّ على من مسّ ذكرَهُ أو فرجَهُ قاصداً مُفْضياً، وأمّا غيرُ ذلك منه أو من غيره فلا يُوجبه الظّاهرُ.

والأصلُ أنّ الوضوءَ المجتمعَ عليه لا ينتقضُ إلاَّ بإجماع أو سنّةٍ ثابتةٍ غير محتملةٍ للتّأويل؛ فلا عيبَ على القائل بقول الكُوفيّين؛ لأنّ إيجابَهُ عن الصّحابة لهم فيه ما تقدّم ذِكْرُه، وبالله التّوفيقُ»[(٢)].

---

(١) عيون الأدلّة ١/ل ٤٦ أ.

(٢) التّمهيد ٢٠٥/١٧.

ونحوُ هذا قولُ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه اللَّهُ حيث يقول:

«والأظهرُ أيضاً أنّ الوضوءَ من مسِّ الذَّكرِ مستحبٌّ لا واجبٌ، وهكذا صرّح به الإمامُ أحمد في إحدى الرّوايتين عنه، وبهذا تجتمعُ الأحاديثُ والآثارُ بحمل الأمر به على الاستحباب، ليس فيه نسخُ قوله ﷺ: «**وهل هو إلاّ بضعةٌ منك؟**» وحَمْلُ الأمر على الاستحباب أولى من النّسخ»(١).

أمّا القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى فمذهبُه انتقاض الوضوء بمسِّ الذَّكر إذا كان المسُّ بلذّةٍ، كانتقاضه بلمس المرأة بلذّةٍ؛ فإن التذّ الذي لمس ذَكَرَه وجب عليه الوضوءُ، وإن صلّى وقد مسّه قبل أن يتوضّأ أعاد الصّلاةَ أبداً وإن خرج الوقتُ، وإن لم يلتذّ بمسِّه فلا شيءَ عليه، وسواء في هذا كلِّه باطنُ الكفّ وظاهرُها.

وقولُه هذا فيه جمعٌ بين النّصوص المتعارضة ظاهراً، وهو أولى من القول بالنّسخ أو التّرجيح؛ لما يلي:

أوّلاً: أنّ الجمع فيه إعمالٌ للدّليلين بخلاف التّرجيح والنّسخ فإنّ فيهما إعمالاً لدليل وإلغاءً لآخر.

ثانياً: أنّ الجمع هنا ممكنٌ فيقال: قوله ﷺ: «**هل هو إلاّ مُضْغَةٌ منك**» فيه إشارةٌ لطيفةٌ إلى أنّ المسّ الذي لا يُوجب الوضوءَ إنّما هو الذي لا يقترن معه شهوةٌ لأنّه في هذه الحالة يمكن تشبيهُ مسِّ العضو بمسّ عضو آخر من الجسم، بخلاف ما إذا مسّه بشهوة فحينئذٍ لا يشبه مسُّه مسَّ العضو الآخر لأنّه لا يقترن عادةً بشهوةٍ.

فالحديث يدلّ إذاً على أنّ المسّ بغير شهوةٍ لا ينقض.

وأمّا المسُّ بالشّهوة فينقض بدليل حديث بسرة: «**إذا مسّ أحدُكم ذَكَرَه فليتوضّأ**»، وبهذا يجمع بين الحديثين(٢).

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٤١/٢١، وهو قول ابن المنذر في الأوسط ٢٠٥/١.
(٢) انظر: تمام المنّة في التّعليق على كتاب فقه السّنّة للألباني.

وهو رأي القاضي إسماعيل بن إسحاق الذي خالف مشهور رأي إمام المذهب مالك بن أنس، ممّا يدلّ على المنحى الفقهي للقاضي إسماعيل حيث يرتأي أن يخالف مشهور المذهب لدليل قوي عنده في المسألة.

١٤ـ المسألة الرّابعة: صفة مسِّ الذَّكَر:

تقدّم أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى يرى انتقاض الوضوء بمسِّ الذَّكَر إذا كان المسُّ بلذّةٍ؛ فإن حصلت اللّذةُ بالمسِّ وجب الوضوءُ وإلاّ لم يجب.

فعلّة الانتقاض في نظر القاضي إسماعيل هي حصولُ الشّهوة، ويمكن القول أنّ هذه العلّة استنبطها القاضي من أمرين:

الأوّل: ما رواه القاضي نفسه حيث قال[1]: حدّثنا سليمان بن حربٍ ومحمّد بن الفضل عارم، ثنا حمّاد بن زيد، عن هشام بن عروة، أنّ عروة كان عند مروان بن الحكم، فسُئل عن مسِّ الذَّكَر فلم ير به بأساً، فقال عروة: إنّ بسرة بنت صفوان حدّثتني أنّ رسول الله ﷺ قال: «**إذا أفضى أحدُكم إلى ذكره فلا يصلّي حتّى يتوضّأ**». فبعث مروانُ حرسيًّا إلى بسرة، فرجع الرّسولُ فقال: نعم قد كان أبي يقول: إذا مسّ ذكره أو أنثييه أو فرجه فلا يصلّي حتّى يتوضّأ»[2].

والإفضاءُ إلى الذّكر يكون عادةً ببطن الكفّ وذلك مظنّة حصول الشّهوة قال الشّافعيّ: «والإفضاءُ باليد إنّما هو ببطنها كما يُقال: أفضى بيده مبايعاً وأفضى بيده إلى الأرض ساجداً وإلى ركبتيه راكعاً»[3].

---

(١) احتفظ لنا بهذا النصّ عن طريق القاضي إسماعيل الحاكمُ في المستدرك على الصّحيحين ١/١٣٦ حيث رواه من طريق أبي عبدالله محمّد بن عبدالله الصّفّار، ثنا إسماعيل بن إسحاق به.

(٢) أخرجه النّسائيُّ ١/٢٣٦، رقم: ٤٤٤ ـ دار المعرفة، من طريق شعبة، عن معمر، عن الزّهريّ، عن عروة بن الزّبير، عن بسرة بنت صفوان به. وإسناده صحيح على شرط الشّيخين، كما في سلسلة الأحاديث الصّحيحة للألبانيّ رقم: ١٢٣٥.

(٣) السّنن الكبرى ١/١٣٤ للبيهقيّ.

فسياق القاضي إسماعيل فيه ذِكْرٌ للإفضاء وذلك مشير إلى حصول المسِّ بلذّةٍ.

الثّاني: السّبر والتّقسيم وهو أحدُ مسالك استنباط العلّة فيقال:

أ ـ الأمر بالوضوء من مسِّ الذَّكَر لنجاسته، فيقال: مسُّ النّجاسة كالغائط والبول وغيرهما غير موجب للوضوء.

ب ـ الأمر بالوضوء منه لكون المسِّ حصل عمداً، فيقال: التّفريقُ بين العمد والسّهو فيه نظر لأنّ السّاهي قد يمسّ ذكرَه وتحصل له لذّةٌ يتبعها مذيٌ.

ج ـ الأمر بالوضوء منه لكون المسِّ حصل بباطن الكفّ دون ظاهرها، فيقال: المسُّ بظاهر الكفِّ تحصل معه اللّذّة أيضاً.

د ـ الأمر بالوضوء منه لكون المسِّ حصلتْ منه لذّةٌ أشبهتْ اللّذّة الحاصلة بخروج المذي، وهذا أمر يمكن طرده في جميع الحالات، واعتباره وصفاً مناسباً لهذا الحكم.

١٥ ـ المسألة الخامسة: حكم الوضوء بسؤر سِباعِ الطّير:

ذهبَ القاضي إسماعيل بن إسحاق[١] إلى جواز الوضوء بالماءِ الذي تشربُ منه سباعُ الطّير[٢]، مُوافقاً بذلك روايةَ أبي مصعبٍ الزُّهريّ[٣] عن مالكٍ وأهلِ المدينة، ومُخالفاً ما ذهبَ إليه ابنُ القاسم من عدم الجواز[٤].

وقد اختلف العلماءُ في هذه المسألة على قولين:

القولُ الأوّل: جوازُ الوضوءِ بالماءِ الذي تشربُ منه سباعُ الطّير.

---

(١) عزاه للقاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في اختلاف أقوال مالكٍ وأصحابه ل ٣.

(٢) وهي التي لها مخلبٌ تفترسُ به كالبازي والصّقر والحِدَأة ونحوها ممّا لا يُؤكلُ لحمُه من الطّير.

(٣) انظر: مختصر أبي مصعب الزُّهريّ ل ٧ أ.

(٤) حيث قال: إنّ الطّيرَ التي تأكلُ الجيفَ إن شربت من إناءٍ فتوضّأ به رجلٌ أعادَ ما دام في الوقت، فإن مضى الوقتُ فلا إعادةَ عليه، ورواهُ عن مالكٍ، انظر: المدونة ٦/١.

وإليه ذهبَ جمهورُ العلماءِ من الحنفيّة[١]، والمالكيّة[٢]، والشّافعيّة[٣]، والحنابلة في إحدى الرّوايتين[٤].

القولُ الثّاني: عدمُ جواز ذلك، وإليه ذهب الحنابلةُ في الرّواية الأخرى[٥].

---

(١) مع ملاحظة أنّ الحنفيّةَ ذهبُوا إلى نجاسة السِّباع كلِّها لكنّهم استثنوا سباعَ الطّير استحساناً، فأجازُوا الوضوءَ بالماء الذي تشربُ منه مع كراهة ذلك كراهةً تنزيهيّةً، والقياسُ عندهم أن يكون سُؤرُ سباع الطّير نجساً. وعن أبي يوسف أنّها إذا كانت محبوسةً ويعلمُ صاحبُها أنّه لا قذرَ على منقارها فلا يكرهُ، واستحسن مشايخُ الحنفيّة هذه الرّواية. انظر: المبسوط ٥٠/١ ـ ٥١، ومختصر الطّحاوي ص ١٦، وبدائع الصّنائع ٦٤/١ ـ ٦٥، والاختيار لتعليل المختار ١٩/١، والبناية في شرح الهداية ٤٥٢/١، وتبيين الحقائق ٣٣/١ ـ ٣٤.

(٢) بناءً منهم على أصلهم في أنّ الحياةَ علّةُ الطّهارة، وأنّ كلَّ حيٍّ طاهرٌ. والملاحظُ أنّ المالكيّة فصّلُوا في سباع الطّير التي تأكلُ النّتنَ على النّحو الآتي؛ أوّلاً: أن يُقطع بنجاسة أفواهها. ثانياً: أن يُقطع بطهارة أفواهها. وفي هاتين الحالتين يُعملُ بما قُطع به. ثالثاً: أن لا يقطعَ بطهارة أفواهها ولا نجاستها، فالمشهورُ كراهةُ سؤرها، وكراهةُ الوضوء بالماء الذي تشربُ منه، لكنّها كراهةُ تنزيهٍ لا تحريم، وهذا بناءً منهم على طهارة الحيوان الحيّ. انظر: المدونة ٦/١، وعيون الأدلّة لأبن القصّار ١/ل٨٨ ب، والتّفريع ٢١٤/١، والإشراف ٤١/١، والمعونة ١٨١/١، والكافي ١٦٠/١ ـ ١٦١، والمنتقى ٦٢/١، وشرح التّلقين للمازري ٥٨/١، وعقد الجواهر الثّمينة ١٧/١، والقوانين الفقهيّة ص ٢٦، وشروح خليلٍ للموّاق والحطّاب ٧٧/١، والزّرقاني ١٧/١، والآبي ٧/١، عند قول خليلٍ: «وَمَا لاَ يَتَوَقَّى نَجِساً مِن مَاءٍ لاَ إِنْ عَسُرَ الاحْتِرَازُ مِنْهُ».

(٣) بناءً على أصلهم في طهارة الحيوانات كلِّها إلاّ الكلب والخنزير. وقد قيّد بعضُهم الجوازَ بما إذا لم يستيقن نجاسةً لاصقةً بفمها حين ولغت في الماء القليل، انظر: الأمّ ٢٠/١ ـ تحقيق: أحمد بدر الدِّين حسُّون، والتّبصرة للجويني ص ٢٢٢، والتّهذيب للبغويّ ١٦١/١، والخلافيات للبيهقي ٧٧/٣، والمجموع ١٧٢/١.

(٤) واعتبر المرداويُّ في الإنصاف ٣٤٢/١ القولَ بها هو الصّحيح والأقوى دليلاً.

(٥) وهي المذهبُ الذي عليه جماهيرُ الحنابلةِ، انظر: مسائل الإمام أحمد ـ رواية عبدالله ٢٨/١، والمسائل الفقهيّة من كتاب الرّوايتين والوجهين لأبي يعلى ٦٢/١، والانتصار في المسائل الكبار للكلوذاني ٤٧٢/١، والمغني ٦٦/١ ـ ٦٧، والإنصاف ٣٤٢/١.

أدلّةُ القولين:

احتجّ القائلون بجواز الوضوء بسؤر سباع الطّير بما يلي:

١ ـ قولُه تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[١].

ففي الآية دليلٌ على طهارة سُؤر سباع الطّير إذ لم يأمُر سبحانه بغسل موضع الإصابة[٢]؛ فدلّ على جواز الوضوء بالماءِ الذي تشربُ منه.

٢ ـ قولُه تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾[٣]. وقولُه: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾[٤].

قال ابنُ القصّار: «ويجوزُ أن يُحتجّ بهذه الظّواهر فهو على أصل تطهيره حتّى يقُوم دليلٌ»[٥].

٣ ـ عن أبي سعيدٍ الخدريّ: «أنّه قيل لرسول الله ﷺ: أنتوضّأ من بئر بضاعة؟ ـ وهي بئرٌ تُطرح فيها الحِيَضُ ولحمُ الكلاب والنَّتْنُ ـ فقال رسولُ الله ﷺ: **الماءُ طهورٌ لا ينجّسه شيءٌ**»[٦].

وذلك شاملٌ لسؤر سباع الطّير.

٤ ـ عن أبي سعيد الخدري: «أنّ النّبيّ ﷺ سُئل عن الحياض التي بين مكّة والمدينة تَردُها السِّباعُ والكلابُ والحُمُرُ وعن الطّهارة منها؟ فقال: **لها ما حَمَلَتْ في بطونها، ولنا ما غَبَرَ طهورٌ**»[٧].

---

(١) المائدة: الآية ٤.
(٢) انظر: الإشراف ٤١/١ للقاضي عبدالوهّاب.
(٣) الفرقان: الآية ٤٨.
(٤) الأنفال: الآية ١١.
(٥) عيون الأدلّة ١/ل ٨٩ أ.
(٦) تقدّم تخريجُه.
(٧) تقدّم تخريجه.

٥ ـ عن جابر بن عبدالله عن النّبيّ ﷺ أنه سُئل: «أتتوضّأُ[١] بما أفضلت الحُمُرُ؟ قال: **نعم، وبما أفضلت السّباعُ كلُّها**»[٢].

قال ابنُ القصّار وابنُ قدامة: «وهذا نصٌّ»[٣].

وقد اعتُرض على الاستدلال بحديث جابرٍ باحتمال أن يكون المرادُ بقوله: «**بما أفضلت**» الماء الكثير بأن تشربَ سباعُ الطّير من نهر أو غديرٍ[٤].

لكن أجاب عن هذا الاعتراض ابنُ القصّار فقال: «قيل عنه جوابان، أحدُهما: أنّ هذا غيرُ محتملٍ لأنّ الفضلَ هو قليلٌ عن كثيرٍ كما يُقال: أكلَ زيدٌ ففضلَ عنه. فعلى هذا لا يجوزُ حملُه عليه بقياسٍ ولا غيره. والثّاني: أنّه عامٌّ في كلِّ فضلٍ»[٥].

٦ ـ أثرُ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه إذ خرجَ في ركبٍ فيهم عمرو بن العاص، حتّى وردُوا حوضاً، فقال عمرو بن العاص لصاحب الحوض: يا صاحبَ الحوضِ، هل تردُ حوضَك السِّباعُ؟ فقال عمرُ بن

---

(١) هو بتاءين خطابٌ للنّبيّ ﷺ، ويصحِّفُه بعضُهم إلى: «أنتوضّأُ» بالنُّون قال النّوويُّ في المجموع ٨٢/١: «إنّما ضبطتُّ كونَهُ بالتّاء لئلّا يصحّف فيُقال: أنتوضّأُ بالنُّون، وقد رأيتُ مَن صحّفهُ واستبعدَ كونَ النّبيّ ﷺ يتوضّأُ منها، وهذا غلطٌ فاحشٌ».

(٢) أخرجه الشّافعيُّ في الأمّ ٢٠/١ ـ ٢١، رقم: ٥٢، ومن طريقه البيهقيُّ في معرفة السُّنن والآثار ٦٥/٢، رقم: ١٧٦٢، والخلافيات ١١٨/٣ ـ ١٢٠، رقم: ٩٢٤، عن سعيد بن سالم، عن ابن أبي حبيبة أو أبي حبيبة، عن داود بن الحُصين، عن جابر بن عبدالله به. وإسنادُه ضعيفٌ جدًّا؛ ابنُ أبي حبيبة ـ واسمُه إبراهيمُ بن إسماعيل بن أبي حبيبة ـ قال فيه البخاريُّ: منكرُ الحديث. وقال ابنُ معينٍ: ليس بشيءٍ. وقال الدّارقطنيُّ: متروكٌ. انظر: تهذيب الكمال ٤٣/٢. كما أُعلّ الحديثُ بعلّتين أخريين فانظر: البدر المنير ١٩٣/٢ ـ ٢٠١.

(٣) عيون الأدلّة ١/ل ٨٨ ب، والمغني ٦٧/١.

(٤) انظر: عيون الأدلّة ١/ل ٨٨ ب، والمغني ٦٨/١.

(٥) عيون الأدلّة ١/ل ٨٨ ب ـ ٨٩ ب.

الخطّاب: يا صاحبَ الحوضِ، لا تُخبرنا، فإنّا نردُ على السِّباع، وتردُ علينا[1].

قال ابنُ عبدالبرّ: «المعروفُ عن عمر في احتياطه للدِّين أنّه لو كان ولوغُ السِّباع والحُمُر والكلاب يفسدُ ماءَ الغدير لسألَ عنه، ولكنّهُ رأى ذلك لا يضرُّ»[2].

وذكر الباجيُّ أنّ أثرَ عمر فيه دليلٌ على أنّ ورودَ السِّباع على المياه لا يغيِّرُ حكمَها[3].

وقال النّوويُّ: «وموضعُ الدّلالةِ أنّ عمر قال: نردُ على السِّباع وتردُ علينا، ولم يُخالفهُ عمرو ولا غيرُه من الصّحابة[4] رضي اللَّهُ عنهم»[5].

٧ ـ «إنّ سباعَ الطّير تشربُ بمنقارها ومنقارُها عظمٌ جافٌّ، بخلاف سباع الوحش فإنّها تشربُ بلسانها ولسانُها رطبٌ بلعابها»[6].

٨ ـ عمومُ البلوى بسؤر سباع الطّير فإنّها تنقضُّ من الهواء فلا يمكنُ

---

(١) أخرجه مالكٌ في الموطّأ ١/٥٧ ـ ٥٨، رقم: ٤٧ ـ رواية يحيى، ومن طريقه عبدُالرّزّاق في المصنّف ١/٧٦ ـ ٧٧، رقم: ٢٥٠، والبيهقيُّ في السُّنن الكبرى ١/٢٥٠، عن يحيى بن سعيدٍ، عن محمّد بن إبراهيم بن الحارث التّيميّ، عن يحيى بن عبدالرّحمٰن بن حاطبٍ به. قال النّوويُّ في المجموع ١/١٧٤: «هذا الأثرُ إسنادُه صحيحٌ إلى يحيى بن عبدالرّحمٰن لكنّه مرسلٌ منقطعٌ فإنّ يحيى وإن كان ثقةً فلم يُدرك عمر بل وُلد في خلافة عثمان، هذا هو الصّوابُ... إلاّ أنّ هذا المرسلَ له شواهدُ تقوِّيه، والمرسلُ عند الشّافعيّ إذا اعتضدَ احتجّ به...». وكذا حكمَ بانقطاعه ابنُ عبدالهادي في تنقيح التّحقيق ١/٢٤٦. والشّواهدُ التي أشار إليها النّوويُّ شديدةُ الضّعف كما نبّه عليه محقّقاً الخلافيات وتنقيح التّحقيق.

(٢) الاستذكار ٢/١٢٦.

(٣) انظر: المنتقى ١/٦٢.

(٤) يعني أنّه إجماعٌ من الصّحابة وبهذا صرّح ابنُ القصّار في عيون الأدلّة ١/ل ٨٩ أ.

(٥) المجموع ١/١٧٤.

(٦) السّرخسيّ: المبسوط ١/٥٠ ـ ٥١. وهذا الذي حملَ الحنفيّةَ على استحسان القول بطهارة سُؤر سباع الطّير مع الكراهة، وانظر: تبيين الحقائق ١/٣٣ ـ ٣٤، وشرح التّلقين للمازري ١/٢٣٥.

صونُ الأواني عنها خصوصاً في الصّحارى[١] والبراري فأشبهت الحيّةَ ونحوها[٢].

٩ ـ أنّه سؤرُ حيوانٍ حيٍّ، والحياةُ تُنافي التّنجيس[٣].

١٠ ـ ولأنّه حيوانٌ يجوزُ بيعُه فكان سؤرُه طاهراً كالشّاة[٤].

أمّا دليلُ من منعَ الطّهارةَ بسؤر سباع الطّير فما يلي:

١ ـ عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: سُئل النّبيّ ﷺ عن الماء وما يَنُوبه من الدّوابّ والسِّباع؟ فقال ﷺ: **«إذا كان الماءُ قلّتين لم يحمل الخَبَثَ»**[٥].

قالُوا: فالحديثُ يدلُّ على أنّ لورود السِّباع تأثيراً في تنجيس الماء[٦]، فلو كانت طاهرةً لم يحدّهُ بالقلّتين[٧].

وأجاب ابنُ القصّار قائلاً: «يجوزُ أن يكون أرادَ تقليلَ الماءِ لأنّا قد بيّنّا أنّ القلّةَ تقعُ على الكُوز فلا يحملُ خبثاً لم يُغيّره، ثمّ قد قضى عليه ما رويناهُ من الحياض تردُها السِّباعُ فقال: **«لها ما شربت، ولكم ما غبر شرابٌ وطَهورٌ»**[٨]. ولم يُفرِّق بين صغير الحياض وكبيرها، ولا يُقضى على مثل هذا بالمحتمل»[٩].

٢ ـ ولأنّ سبُع الطّير لبنُه نجسٌ فيُقاسُ عليه سؤرُه كالكلب[١٠].

---

(١) انظر: المبسوط ٥١/١.
(٢) انظر: تبيين الحقائق ٣٤/١.
(٣) انظر: الإشراف ٤١/١.
(٤) انظر: الإشراف ٤١/١، وعيون الأدلّة ٨٩/١ أ، والمجموع ١٧٤/١، والمغني ٦٧/١.
(٥) تقدّم تخريجُه.
(٦) انظر: المجموع ١٧٣/١.
(٧) انظر: عيون الأدلّة ١/ل ٨٨ ب، والمغني ٦٧/١.
(٨) تقدّم تخريجه.
(٩) عيون الأدلّة ١/ل ٨٩ أ.
(١٠) انظر: المجموع ١٧٣/١.

٣ ـ ولأنّه حيوانٌ لا يؤكلُ ويمكنُ حفظُ الإناء منه فوجبَ أن يكون سؤرُه نجساً كالكلب، أو سبعٍ يمكنُ الاحترازُ منه فهو كالكلبِ(١).

٤ ـ ولأنّ السِّباعَ والجوارحَ الغالبُ عليها أكلُ الميتات والنّجاسات فتنجسُ أنواعُها، ولا يتحقّقُ وجودُ مُطهِّرٍ لها؛ فينبغي أن يُقضى بنجاستها كالكلاب(٢).

وأُجيب بأنّه قياسٌ في مقابلة النّصّ وهو فاسدُ الاعتبار فلا يقبلُ، ولأنّ الكلبَ وردَ الشّرعُ بتغليظ نجاسته وغسلها سبعاً للتّنفير منه، وأنّ الملائكةَ عليهم السّلام لا تدخلُ بيتاً فيه كلبٌ، وليس غيرُ الكلب في معنى الكلب فلا يصحُّ القياسُ عليه(٣).

٥ ـ ولأنّه حيوانٌ حرم أكلُه لا لحرمته ويمكنُ التّحرّزُ منه غالباً(٤).

وأُجيب بأنّه لا يمكنُ التّحرّزُ منه كالهرّ وهو محرّمُ الأكل ولا يضرُّ سؤرُه(٥).

والحاصلُ أنّ جمهورَ العلماءِ ذهبُوا إلى جواز الوضوء بالماء الذي تردُ عليه سباعُ الطّير، حتّى إنّ الحنفيّةَ الذين قالُوا بنجاسة السِّباع استثنوا منها سباعَ الطّير استحساناً فقالُوا بطهارة أسآرها مع الكراهة التّنزيهيّة، ولم يُخالف في هذا إلاَّ الحنابلةُ على روايةٍ عن الإمام أحمد، والرّوايةُ الأخرى تُوافقُ ما عليه الجمهورُ من طهارة أسآرها، وجواز الوضوء بالماء الذي تردُه، وهو قولُ إسماعيل القاضي الذي خالفَ رأيَ ابن القاسم في المسألة وروايته عن مالكٍ، وإن كان لم يخرُج عن إطار مذهب إمامه في رواية أبي مصعب الزّهري عنه وعن أهل المدينة.

---

(١) انظر: عيون الأدلّة ١/ل ٨٨ ب.
(٢) انظر: المغني ١/٦٨.
(٣) انظر: المجموع ١/١٧٣.
(٤) انظر: المغني ١/٦٨.
(٥) انظر: عيون الأدلّة ١/ل ٨٩ أ.

إنّ المتأمّلَ في أدلّة الجمهور يرى فيها قوّةً رغم ضعف أسانيد الأحاديث التي استدلّوا بها، إلاّ أنّ قاعدةَ: «الأصلُ في الأشياء الطّهارةُ» تؤيِّدُ قولهُم.

ثمّ «إنّ الحكمَ بنجاسة شيءٍ يحتاجُ إلى دليلٍ ينصُّ على أنّه نجسٌ أو رجسٌ أو ركسٌ أو غير ذلك، أو لنصٍّ يأمرُ بالغسل من ملامسة ذلك الشّيء، ولا نصَّ ينصُّ على الرّجسيّة أو النّجاسة»[1]. وأدلّةُ المُخالفين لا تخلُو من اعتراضٍ، وأغلبُها أدلّةٌ عقليّةٌ لا تقوى على مخالفة أدلّة الجمهور.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) عبدالمجيد محمود صلاحين: أحكام النّجاسات في الفقه الإسلاميّ ٢١٠.

المبحث الرّابع

التّيمّم، وفيه مسألة



حكم بلوغ المرفقين في التّيمّم

١٥ - مسألة: حكم بلوغ المرفقين في التّيمّم:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ التّيمّم ضربتان؛ ضربةٌ للوجه، وضربةٌ لليدين إلى المرفقين، وعنده أنّ بلوغ المرفقين في التّيمّم فرضٌ واجبٌ، ولا يجزئه دون المرفقين[١].

وهي مسألةٌ وقع فيها الخلاف بين الفقهاء على قولين:

الأوّل: أنّ الواجب هو مسحُ الكفّين فقط، وإليه ذهب المالكيّةُ في رواية[٢]، والحنابلة[٣].

الثّاني: أنّ الواجب هو المسحُ إلى المرفقين، وإليه ذهب

(١) انظر: التّمهيد ٢٨٣/١٩، والاستذكار ١٦٤/٣، وأحكام القرآن للقرطبيّ ٢٣٩/٥.

(٢) انظر: عيون الأدلّة لابن القصّار ١/ل ١٠٠ - ١٠١، والإشراف ١٥٩/١ - ١٦٠ - تحقيق: الحبيب بن طاهر، والمعونة لعبدالوهّاب ١٤٦/١/١، والكافي ١٨٢/١، وشرح التّلقين للمازريّ ٢٨٢/١ - تحقيق: السّلاميّ، وعزاه المازريُّ للبغداديّين مع أنّ شيخهم القاضي إسماعيل ذهب إلى خلافه. وهذه الرّواية استقرّ عليها المذهب واكتفى بها الشّيخ خليل، انظر: جواهر الإكليل عند قول خليل: «وَكَفَّيْهِ لِكُوعَيْهِ».

(٣) انظر: مسائل الإمام أحمد - رواية عبدالله ١٢٧/١ - ١٢٨، والمقنع شرح مختصر الخرقي ٢٥١/١، والمغني ٣٢٢/١، والإنصاف ٣٠١/١.

الحنفيّةُ[١]، والشّافعيّةُ[٢]، والمالكيّةُ في روايةٍ[٣].

وحجّة القول الأوّل ما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡ﴾[٤].

وجهُ الدِّلالة أنّ الله تعالى ذَكَرَ اليدَ مُطْلَقَةً غير مقيّدةٍ، فإذا مسح المتيمّمُ يدَه إلى الكوعين قيل: قد مسحَ يدَه. وأيضاً فإنّ إطلاق اسم اليد يختصُّ بالكفّين إلى الكوعين، والدّليلُ عليه قولُه تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾[٥]، ثمّ قطع النّبيّ ﷺ والمسلمون بعده من الكوع مع إطلاق اليد في الآية؛ فثبت بهذا أنّ أخصَّ أسماء اليد هو إلى الكوع. وعلى فرض أنّ اسم اليد يتناول حقيقةَ الكفِّ إلى الكوع ويتناول ما بقي بعد الكوع أيضاً، فإنّ الحكمَ إذا عُلّق بما هذه صفتُه تعلّق بأوّل اسميه أو بأخصّهما كالشّفق الذي يقعُ على الحمرة ويقع على البياض، ومن مذهب المالكيّة أنّ الحكم يتعلّق بأوّل اسميه وأدناهما.

ثمّ إنّ الله تعالى قد أطلق اليد في آية التّيمّم هذه وكرّره في موضع آخر كذلك[٦]، وقد حصل الاتّفاقُ على سقوط ما جاوز المرفقين؛ فلم يكن

---

(١) انظر: مختصر الطّحاويّ ٢٠، والمبسوط ١٠٧/١، وبدائع الصّنائع ٤٦/١، والاختيار لتعليل المختار ٢١/١، والبناية في شرح الهداية ٤٩٦/١، وتبيين الحقائق ٣٨/١.

(٢) في المذهب المشهور عندهم، وهو قول الشّافعيّ في الجديد، وفي القديم يمسحهما إلى الكوعين كما في روضة الطّالبين ١١٢/١. وذكر النّوويُّ في المجموع ٢١٠/٢ أنّ هذا القول وإن كان قديماً مرجوحاً عند الشّافعيّة فهو القويُّ من جهة الدّليل والأقربُ إلى ظاهر السّنّة الصّحيحة.

(٣) حيث روى ابن القاسم وابن وهب وابن عبدالحكم عن مالك أنّ التّيمّم إلى المرفقين، فإن تيمّم إلى الكوعين أعاد التّيمّم والصّلاة ما دام في الوقت، فإن مضى الوقتُ لم يعد الصّلاة وأعاد التّيمّم، انظر: المدونة ٤٧/١، وعيون الأدلّة ١/ل ١٠٠ ب، والكافي ١٨٢/١، وهذه الرّوايةُ هي الاختيارُ عند ابن الجلّاب في التّفريع ٢٠٢/١.

(٤) النّساء: الآية ٤٣.

(٥) المائدة: الآية ٣٨.

(٦) في قوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾ [المائدة: الآية ٦].

التّقييدُ في الوضوء في الموضعين[١]، والإطلاقُ في التّيمّم في موضعين إلاّ لفرقٍ بينهما، فإذا سقط مسحُ ما جاوز المرفقين لم يبق من الفرق بينهما إلاّ ما يُقال من المسح في التّيمّم إلى الكوعين، إذ لو أراد أن يكون كالغسل لحدّه في الموضعين أو في أحدهما[٢].

وأجيب بأنّ القطع في السّرقة عقوبة وفي العقوبات لا يؤخذ إلاّ باليقين، والتّيمّم عبادة وفي العبادات يؤخذ بالاحتياط[٣].

٢ ـ حديث عمّار بن ياسر أنّ النّبيّ ﷺ قال في التّيمّم: «**ضربةٌ للوجه والكفّين**»[٤]. وأصلُه في «الصّحيحين»[٥] في قصّة رجلٍ أتى عُمر فقال: إنّي أجنبتُ فلم أجد ماء، فقال: لا تُصلّ. فقال عمّار: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنتَ في سَرِيَّةٍ فأجنبنا فلم نجد ماءً، فأمّا أنت فلم تُصلّ، وأمّا أنا فتمعّكتُ في التّراب وصلّيتُ، فقال النّبيّ ﷺ: «**إنّما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض، ثمّ تنفخ، ثمّ تمسح بهما وجهَك وكفّيك...**».

وأجيب بأنّ المراد بالكفّين الذّراعين إطلاقاً لاسم الجزء على الكلّ، أو المراد ظاهرهما مع الباقي[٦].

ولا يخفى تكلّفُ هذا الجوابِ وخروجُه عن دلالة هذا النّص الصّريح.

---

(١) وهما اليدان إلى المرفقين والرّجلان إلى الكعبين في قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: الآية ٦].

(٢) انظر: عيون الأدلّة /ل ١٠٠ أ ـ ب، والإشراف ١٥٩/١، والمعونة ١٤٦/١.

(٣) انظر: المبسوط ١٠٧/١.

(٤) أخرجه أبو داود ٣١٠/١، رقم: ٣٣١٠ ـ تحقيق: محمّد عوّامة، والتّرمذيّ ٢٦٨/١ ـ ٢٦٩، رقم: ١٤٤، وابن خزيمة واللّفظ له ١٣٤/١، رقم: ٢٦٧، من طريق سعيد بن عبدالرّحمٰن بن أبزى، عن أبيه، عن عمّار بن ياسر به. قال التّرمذي: «حديث حسن صحيح».

(٥) البخاري ٤٤٣/١، رقم: ٣٣٨، ومسلم ٢٨٠/١ ـ ٢٨١، رقم: ١١٢ واللّفظ له.

(٦) انظر: فتح القدير ١٢٦/١.

٣ ـ أنّ كلّ حكم عُلّق باليد مطلقاً بغير تحديدٍ فإنّه يتعلّق بها إلى الكوعين، أصلُه القطعُ في السّرقة[١].

٤ ـ أنّ المتيمّم إذا مسح كفّيه إلى الكوعين فقد حصل ماسحاً لما يُسمّى يداً على الإطلاق، وإن شئتَ أن تقول: قد مسح مِفْصَلاً من اليد ـ وهو المرفقان ـ تجب بإصابته الدّيةُ كاملةً فالاقتصارُ على المِفْصَلِ الذي دونه يجوزُ لأنّ الدّية تجب بإصابته. ويمكن التّعبيرُ عنه بسياق آخر فيُقال: قد اتّفقنا أنّه إذا مسح إلى المرفقين أجزأه ذلك فكذلك إلى الكوعين، والعلّةُ فيه أنّه ماسحٌ لمفصلٍ من اليد تجبُ الدّيةُ كاملةً بإصابته[٢].

وحجّة القول الثّاني ما يلي:

١ ـ مجموعةُ أحاديث رُوي فيها أنّ النّبيّ ﷺ مسح في التّيمّم وجهه ومرفقيه، وهي أحاديث لا تصحُّ وذكر ابنُ المنذر أنّها معلولةٌ كلُّها لا يجوزُ أن يحتجّ بشيءٍ منها[٣].

٢ ـ أنّ التّيمّم بدل من الوضوء والبدلُ يقع في محلّ مبدله فوجب أن يكون في الاستيعاب كمبدله، أصلُه الوجهُ في التّيمّم.

وأجيب:

أنّ الوجه يتناوله الاسمُ حقيقةً على وجه واحد، ألا تراه تعالى ذكر غسل الوجه في الوضوء وذكر مسحَه في التّيمّم على وجه واحد، وليس كذلك اليد لأنّ اسمها حقيقة يتناول إلى الكوعين، ألا تراه تعالى فرّق بينهما في الذِّكْرِ فقيّدهما في الوضوء بالمرفقين، وأطلقهما في التّيمّم[٤].

٣ ـ أنّ الله تعالى أوجب طهارة الأعضاء الأربعة في الوضوء في أوّل

---

(١) انظر: عيون الأدلّة ١/ل ١٠٠ ب.
(٢) نفسه.
(٣) انظر: الأوسط ٢/٥٣ ـ ٥٤.
(٤) انظر: عيون الأدلّة ١/ل ١٠١ أ.

الآية، ثمّ أسقط منها عضوين في آخر الآية، فبقي العضوان في التيمّم على ما ذكرا في الوضوء إذ لو اختلفا لبيّنهما[١].

ولا يخفى أنّ هذا قياس في مقابلة النص وهو فاسدُ الاعتبار؛ لذا فأقوى القولين في المسألة هو قول من حدّ المسح بالكفّين لقوّة حديث عمّار وهو نصٌّ في المسألة، لا تقوى أدلّة المخالفين على ردّه.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) انظر: المجموع ٢/٢١١.

الفصل الثّاني
فقهه في الصّلاة

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأوّل: في أوقات الصّلاة.

المبحث الثّاني: في شروط الصّلاة وهيئتها ومفسداتها.

المبحث الثّالث: في القصر والجمع.

المبحث الرّابع: في صلاة الجنازة.

المبحث الأوّل
في أوقات الصّلاة



وفيه ستّ مسائل:

المسألة الأولى: وقت الضّرورة للمغرب والعشاء

المسألة الثّانية: ما بعد الزّوال بمقدار ركعتين للمسافر وأربع ركعات للمقيم هل يختصُّ بالظّهر لا مشاركة فيه للعصر، وما قبل المغرب بمقدار ركعتين للمسافر وأربع ركعات للمقيم يختصّ بالعصر لا مشاركة فيه للظّهر، أم أنّ الظّهر والعصر بينهما وقت اشتراك؟

المسألة الثّالثة: ثبوت وقت اشتراك بين الظّهر والعصر.

المسألة الرّابعة: حكمُ المقيم المغمى عليه يدرك مقدارَ أربع ركعاتٍ قبل الفجر.

المسألة الخامسة: استحباب الإبراد بالظّهر في الحرّ.

المسألة السّادسة: الصّلاة الوسطى.

* * *

١٦ ـ المسألة الأولى: وقت الضّرورة[١] للمغرب والعشاء:

يمتدّ وقتُ الضّرورة للمغرب والعشاء عند القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى الفجر، بحيث إذا فاتت المكلَّفَ الصّلاتان وأدرك مقدارَ أربع ركعاتٍ قبل الفجر فإنّه يصلّي المغرب ثلاثَ ركعاتٍ ويدرك قَدْرَ ركعةٍ من العشاء قبل طلوع الفجر ويكمل الثّلاثةَ الباقيةَ بعد طلوعه[٢].

والمسألة فيها اختلاف بين الفقهاء:

أمّا صلاةُ المغرب ففي وقتها الضّروريّ ثلاثةُ أقوالٍ للفقهاء:

الأوّل: من بعد مُضيّ ما يسعُها بعد تحصيل شروطها إلى طلوع الفجر، وبه قال المالكيّة[٣]، ومنهم القاضي إسماعيل بن إسحاق.

الثّاني: مغيب الشّفق الأحمر، وبه قال جمهور الفقهاء الحنفيّة[٤]، والشّافعيّة في قول[٥]، والحنابلة[٦].

الثّالث: إذا مضى قدر وضوء وستر عورة وأذان وإقامة وخمس ركعات وما لا بدّ منه من شرائط الصّلاة، وبه قال الشّافعيّة في قولهم الآخر[٧].

وأمّا صلاةُ العشاء ففي وقتها الضّروريّ قولان للفقهاء:

---

(١) وقت الضّرورة أو الوقت الضّروريّ: الذي لا يجوز لغير أصحاب الضّرورات تأخيرُ الصّلاة إليه، ومن أخّر إليه من غير عذرٍ من الأعذار فهو آثم. وقيل: إنّ معنى كونه ضروريًّا أنّ الأداءَ فيه يختصُّ بأصحاب الضّرورات؛ فمن صلّى فيه من غير أهل الضّرورات لا يكون مؤدّيًا، انظر: شرح حدود ابن عرفة ١/١١٨ ـ ط. دار المغرب، وأسهل المدارك ١/١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) انظر: المنتقى ١/٢٤.

(٣) انظر: التّفريع ١/٢٢٠، وأسهل المدارك ١/١٥٧، وجواهر الإكليل ١/٣٣، عند قول خليل: «وَلِلْفَجْرِ الصَّادِقِ فِي العِشَاءَيْنِ».

(٤) انظر: مختصر الطّحاوي ٢٣، والمبسوط ١/١٤٥.

(٥) هو قديم قول الشّافعيّ، انظر: البيان للعمرانيّ ٢/٣١، وروضة الطّالبين ١/١٨٢.

(٦) انظر: الإنصاف ١/٤٣٦.

(٧) وهو جديد قول الشّافعيّ، وهو أظهرهما عند الشّافعيّة، انظر: البيان للعمرانيّ ٢/٢٧ ـ ٢٨، وروضة الطّالبين ١/١٨١.

الأوّل: طلوع الفجر الثّاني، وبه قال الجمهور من الحنفيّة[١]، والمالكيّة[٢]، والشّافعيّة[٣]، والحنابلة[٤].

وحجّةُ هذا القول ما يلي:

١ ـ ما رواه أبو هريرة أنّ النّبيّ ﷺ قال: «**وأوّل وقت العشاء حين يغيب الشّفق، وآخره حين يطلع الفجر**».

وأجيب عنه بأنّه غريبٌ لا أصل له[٥].

٢ ـ ما رواه أبو قتادة أنّ النّبيّ ﷺ قال: «**ليس في النّوم تفريطٌ إنّما التّفريطُ على من لم يصلّ الصّلاةَ حتّى يجيء وقتُ الصّلاة الأخرى**»[٦].

فدلّ الحديثُ على امتداد وقت العشاء إلى دخول وقت الفجر، ووقتُ الفجر يدخل بطلوع الفجر الثّاني بالاتّفاق[٧].

ونوقش بأنّه ليس على عمومه بل هو مخصوصٌ بالإجماع بصلاة الفجر إذ لا يمتدُّ وقتُها حتّى يدخل وقتُ صلاة الظّهر فكذا يخصّ هنا[٨].

الثّاني: خروج وقتها الاختياريّ، وهو ظاهر كلام الخرقيّ[٩].

---

(١) انظر: مختصر الطّحاوي ٢٣، والمبسوط ١/١٤٥.
(٢) انظر: التّفريع ١/٢٢٠، وأسهل المدارك ١/١٥٧، وجواهر الإكليل ١/٣٣، عند قول خليل: «وَلِلْفَجْرِ الصَّادِقِ فِي العِشَاءَيْنِ».
(٣) انظر: البيان ٢/٣١.
(٤) وهو المذهب عند الحنابلة وعليه جماهير أصحابهم وقطع به كثير منهم، انظر: الإنصاف ١/٤٣٦.
(٥) انظر: نصب الرّاية ١/٢٣٤.
(٦) أخرجه مسلم ١/٤٧١، رقم: ٦٨٠.
(٧) انظر: الإجماع لابن المنذر ٣٨.
(٨) انظر: تحفة الأحوذي ١/٥٠٦.
(٩) انظر: الإنصاف ١/٤٣٤.

والحاصل أنّ الأحاديث المبيّنة للأوقات ـ ومنها وقت المغرب والعشاء ـ كثيرة جدًّا أقوالاً وأفعالاً وتعليماً منه ﷺ، خلاصتها أنّ أوّلَ وقت الظّهر الزّوالُ وآخرَه مصيرُ ظلّ كلّ شيء مثلَه سوى فيء الزّوال. وهو أوّلُ وقت العصر، وآخرُه ما دامت الشّمس بيضاءَ نقيّةً. وأوّلُ وقت المغرب غروبُ الشّمس وآخرُه ذهابُ الشّفق الأحمر. وهو أوّلُ وقت العشاء، وآخرُه نصف اللّيل. وأوّلُ وقت الفجر طلوعُ الفجر وهو يعرفه كلُّ ذي بصر وآخرُه طلوع الشّمس.

فهذه الأوقاتُ لا ينبغي أن يقع في مثلها خلافٌ؛ لأنّ الأدلّةَ عليها أوضحُ من كلّ واضحٍ وأظهرُ من كلّ ظاهرٍ، وقد كرّر ﷺ الإيضاحَ وعلَّمهم ما لا يحتاجون بعده إلى شيءٍ، وجعل هذه الأوقات منوطةً بعلاماتٍ حسّيّةٍ يعرفُها كلُّ من له بصر صحيح. وقد بيّن الشّارعُ أوّلَ وقت كلّ صلاةٍ من الصّلوات الخمس وبيّن آخرَه، ثمّ بيّن بأقواله الصّحيحة أنّ الوقت لكلّ صلاةٍ من تلك الصّلوات هو ما بين الوقتين؛ فهذه الأوقاتُ هي التي عيّنها الشارعُ للصّلوات الخمس، ولم يأت عن الشّارع أنّ الأوقات منقسمةٌ إلى قسمين وقت اختيار ووقت اضطرار، بل غايةُ ما ورد عنه في بيان حالة الاضطرار أنّ من أدرك ركعةً من الصّلاة قبل خروج وقتها فقد أدركها؛ فمن كان نائماً أو ناسياً أو مغشيًّا عليه أو نحو ذلك وأدرك من الصّلاة ركعةً فقد أدركها أداءً لا قضاءً، وأمّا من تركها من غير عذر حتّى خرج وقتُها الذي عيّنه النّبيّ ﷺ فهو تاركٌ للصّلاة وإن فعلها في وقت صلاة أخرى[1].

والخلاصةُ أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق يرى أنّ المغرب والعشاء لهما وقتٌ ضروريّ يمتدّ إلى الفجر، وهو رأي المالكيّة وعدد من الفقهاء، بناءً على أنّ للصّلوات وقتين: اختياري وضروريّ، وقد تقدّم أنّ هذا التّقسيم لم يثبت عن الشّارع وإنّما هو اجتهاد رآه الفقهاء، وقد بيّن النّبيّ ﷺ وقت كلّ صلاةٍ، وأنّ من كان معذوراً ثمّ أدرك ركعةً من الصّلاة قبل أن يخرج وقتُها فقد أدركها أداء لا قضاء.

---

(١) انظر: وبل الغمام للشوكانيّ ١/٢٣٤ ـ ٢٣٥.

١٧ـ المسألة الثّانية: ما بعد الزّوال بمقدار ركعتين للمسافر وأربع ركعات للمقيم هل يختصّ بالظّهر لا مشاركة فيه للعصر، وما قبل المغرب بمقدار ركعتين للمسافر وأربع ركعات للمقيم يختصُّ بالعصر لا مشاركة فيه للظّهر، أم أنّ الظّهر والعصر بينهما وقت اشتراكٍ؟:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ ما بعد الزّوال بمقدار ركعتين للمسافر وأربع ركعات للمقيم يختصّ بالظّهر لا مشاركةَ فيه للعصر، وما قبل المغرب بمقدار ركعتين للمسافر وأربع ركعات للمقيم يختصُّ بالعصر لا مشاركةَ فيه للظّهر، وما بين هذين الوقتين يوجد وقتٌ مشترك وذلك في آخر وقت الظّهر إذا صار ظلُّ الشيء مثلَه، وهو أوّل وقت العصر.

ذكر ذلك القاضي إسماعيل في كتابه «المبسوط»، وبه قال من مالكيّة بغداد أبو الحسن علي بن عمر بن القصّار وأبو محمّد عبدالوهّاب بن نصر[(١)].

وعلى هذا القول فمن أخّر الظّهرَ حتّى صار ظلُّ كلّ شيءٍ مثلَه كان له أن يبتدئها ولا يكون مُسيئاً، وغيرُه يصلّي العصر في ذلك الوقت، ومعنى ذلك أنّه وقتٌ يمكن أن يصلّي فيه رجلان أحدُهما الظّهرَ والآخرُ العصرَ[(٢)].

فعندنا إذاً هنا مسألتان:

الأولى: اختصاصُ الظّهرِ بأوّل الوقت والعصرِ بآخره.

الثّانية: ثبوت وقت اشتراك بينهما.

أمّا الأولى، فالمالكيّةُ لهم فيها رأيان:

---

(١) انظر: المنتقى ١/٢٤، وشرح التّلقين للمازريّ ١/٤١٠.

(٢) انظر: عيون المجالس ١/٢٧٦.

١ ـ اختصاص الظّهر بعد الزّوال بقدر ركعاتها والعصر قبل الغروب بقدر ركعاتها أيضاً، وبه قال القضاةُ إسماعيل بن إسحاق وابن القصّار وعبدالوهّاب.

وحجّتهم في ذلك ما يلي:

أ ـ قوله ﷺ: **«من أدرك ركعةً من العصر قبل أن تغرب الشّمس فقد أدرك العصر»**(١)، فجعل ما قبل الغروب مختصًّا بالعصر، فلو كان الاشتراكُ ممتدًّا إلى الغروب لقال: «فقد أدرك الظّهر والعصر»(٢).

ب ـ ولأنّه لو جعلنا الاشتراكَ ممتدًّا إلى الغروب لكان مُوقِعُ صلاةِ الظّهر عند الغروب مُوقعاً لها في وقتها، ويكون إيقاعُ العصر بعد الغروب إيقاعاً لها في وقتها، وذلك غيرُ صحيح؛ لأنّ ما بعد الغروب ليس بوقت للعصر، ولأنّ الغروب إذا حان سقط فَرضُ صلاة الظّهر مع تقدّمها على العصر، فلولا اختصاصُ الوقت بالعصر لما سقط فرضُ صلاة الظّهر مع تقدّمها(٣).

٢ ـ وذهب غيرهم من المالكيّة إلى منع الاختصاص.

وحجّتُهم في ذلك أنّ السّفر إنّما جُعل عذراً في تخفيف عدد ركعات الصّلاة لا في نقلها إلى أوقاتٍ لا يصحُّ فعلُها فيها، ألا ترى أنّه ردَّ الظّهر إلى ركعتين ولم يُبح إقامتَها قبل الزّوال، فلو كان ما بعد الزّوال يختصُّ بالظّهر لوجب ألاَّ يجوز للمسافر أن يجمع عند الزّوال لأنّه يكون حينئذٍ إذا صلّى الظّهر ركعتين والعصر ركعتين أوقع ركعتي العصر في وقت الظّهر، فيكون السّفرُ حينئذٍ عذراً في نقلها عن وقتها إلى ما قبله، فدلّ ذلك على أنّه لا اختصاص للظّهر بعد الزّوال(٤).

---

(١) أخرجه مالك في الموطّأ ٣٦/١، رقم: ٥، ومن طريقه البخاري ٥٦/٢، رقم: ٥٧٩، ومسلم ٤٢٤/١، رقم: ١٦٣.
(٢) انظر: شرح التّلقين للمازري ٤١١/١.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.

فهذان هما القولان في المسألة عند المالكيّة، والذي يظهر من النّصوص الواردة في الأوقات أنّ الظّهر لها وقتها الخاصُّ بها وهو من زوال الشّمس إلى أن يبلغ ظلُّ كلّ شيء مثلَه، والعصر أيضاً لها وقت معلوم من بعد ذلك إلى أن يبلغ ظلُّ كلّ شيء مثليه؛ فما بعد الظّهر بقدر أربع ركعات أو أقلّ أو أكثر خاصّ بالظّهر إلى نهاية وقته لا دخل للعصر في ذلك، والعصر أيضاً بعد أن يدخل وقتُها بقدر أربع ركعات أو أقلّ أو أكثر خاصّ بالعصر لا دخل للظّهر فيه، أمّا الجمع بين الصّلاتين فهو شيء استثناه الشّارع لعذر السّفر وحاجة النّاس إليه.

أمّا المسألة الثّانية، فهي ثبوت وقت اشتراك بين الظّهر والعصر وهي المسألة التّالية.

[١٨] ـ المسألة الثّالثة: ثبوت وقت اشتراك بين الظّهر والعصر:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الظّهر والعصر بينهما وقتُ اشتراكٍ، وذلك في آخر وقت الأولى وبداية الثّانية بقدر أربع ركعاتٍ حين يصير ظلُّ كلّ شيءٍ مثلَه.

ذكر ذلك أيضاً القاضي إسماعيل في كتابه «المبسوط»، وبه قال من مالكيّة بغداد أبو الحسن علي بن عمر بن القصّار، وأبو محمّد عبدالوهّاب بن نصر[١].

وقد اختلفت أنظار الفقهاء رحمهم الله في هذه المسألة على قولين:

الأوّل: عدم وجود اشتراك بين الظّهر والعصر، وهو قول الجمهور من الحنفيّة[٢]، والشّافعيّة[٣]، والحنابلة في قول هو المذهب عندهم وعليه جماهيرهم[٤]، واختاره عبدُالملك بن حبيب من المالكيّة[٥].

---

(١) انظر: المنتقى ٢٤/١، وشرح التّلقين للمازريّ ٤١٠/١.
(٢) انظر: بدائع الصّنائع ١٢٢/١، والبناية في شرح الهداية ٢٠/٢.
(٣) انظر: الحاوي الكبير للماورديّ ١٤/٢ ـ ١٥، والبيان للعمرانيّ ٢٥/٢.
(٤) انظر: المغني ١٤/٢، و الإنصاف ٤٣٢/١ ـ ٤٣٣.
(٥) انظر: المنتقى ١٣/١، وجواهر الإكليل ٣٢/١.

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ ـ الأحاديث التي فيها تحديدُ أوّل الصّلاة وآخرها[١]، ومنها:

أ ـ ما رواه عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: «**وقتُ الظّهر إذا زالت الشّمسُ وكان ظلُّ الرّجل كطوله ما لم يحضر العصرُ**»[٢].

ب ـ ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنّ للصّلاة أوّلاً وآخراً، وإنّ أوّلَ وقت صلاة الظّهر حين تزول الشّمسُ، وآخرَ وقتها حين يدخل وقتُ العصر، وإنّ أوّلَ وقت صلاة العصر حين يدخل وقتُها، وإنّ آخر وقتها حين تصفرّ الشّمسُ**»[٣].

ففرّق بين وقت الظّهر والعصر.

ج ـ ما رواه عبدالله بن عبّاس رضي الله عنهما في إمامة جبريل عليه السّلام بالنّبيّ ﷺ عند البيت مرّتين، فصلّى الظّهر في الأولى منهما حين كان الفيءُ مثلَ الشِّراك، وصلّى المرّةَ الثّانيةَ الظّهرَ حين كان كلُّ شيءٍ مثلَه، ثمّ قال له: الوقتُ فيما بين هذين الوقتين[٤].

فاقتضى هذا الحديثُ أن يكون ما بعد الزّيادة على ظلّ كلّ شيءٍ مثله ليس بوقتٍ للظّهر، كما أنّ ما قبل الزّوال ليس بوقت لها[٥].

---

(١) انظر: المغني ١٥/٢.

(٢) أخرجه مسلم ٤٢٧/١، رقم: ١٧٣.

(٣) أخرجه التّرمذيّ ١٩٧/١ ـ ١٩٨، رقم: ١٥١، من طريق محمّد بن فضيل، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة به. وصحّحه الألبانيُّ على شرط الشّيخين كما في سلسلة الأحاديث الصّحيحة رقم: ١٦٩٦.

(٤) أخرجه أبو داود ٣٣٩/١ ـ ٣٤٠، رقم: ٣٩٦، والتّرمذيّ ١٩٥/١ ـ ١٩٦، رقم: ١٤٩، من طريق عبدالرّحمٰن بن الحارث بن عيّاش بن أبي ربيعة، عن حكيم بن حكيم ـ وهو ابن عبّاد بن حنيف ـ، أخبرني نافع بن جبير بن مطعم، قال: أخبرني ابنُ عبّاس به. قال التّرمذيّ: «حديث ابن عبّاس حديث حسن». وقد صحّحه جمع من أهل العلم منهم الحاكم والنّوويّ والذّهبيّ والألباني، انظر: إرواء الغليل ٢٦٨/١.

(٥) انظر: الحاوي الكبير ١٤/٢.

٢ ـ ولأنّه لمّا امتنع إشراكُ الوقتين فيما سوى الظّهر والعصر امتنع من الإشراك وقت الظّهر والعصر(١).

٣ ـ ولأنّ القول بالاشتراك مؤدٍّ إلى أنّ الظّهر تصير غيرَ محدودة الانتهاء والعصر غير محدودة الابتداء(٢).

الثّاني: وجود اشتراك بينهما إذا صار ظلُّ كلّ شيءٍ مثلَه فيدخل وقتُ العصر ويبقى من وقت الظّهر قدر ما يصلّي فيه المرءُ أربع ركعاتٍ، بحيث لو صلّى رجلٌ الظّهرَ وآخرُ فيه العصرَ لكانا مؤدّيين، ثمّ يتمحّض الوقتُ للعصر، وبه قال المالكيّة(٣)، ومعهم القاضي إسماعيل بن إسحاق، والحنابلة في قول هو خلاف المذهب(٤)، وهو قول عبدالله بن المبارك، وإسحاق بن راهويه، وأبي ثور إبراهيم بن خالد مفتي العراق، وإسماعيل بن يحيى المزنيّ، ومحمّد بن جرير الطّبريّ(٥).

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ ـ الأحاديث التي ورد فيها جمع النّبيّ ﷺ بين الظّهر والعصر والمغرب والعشاء، فلولا اشتراكُ الظّهر والعصر في الوقت والمغرب والعشاء في الوقت لم يجمع بينهما كما لم يجمع بين العصر والمغرب ولا بين الصّبح والظّهر لعدم الاشتراك في الوقت(٦).

٢ ـ ولأنّ الحائض إذا طهرتْ لمقدار خمس ركعات قبل الغروب صلّت الظّهر والعصر، فلولا اشتراكُ الصّلاتين في الوقت لم تؤمر بصلاة

---

(١) نفسه ٢/١٥.
(٢) نفسه.
(٣) انظر: عيون المجالس ١/٢٧٦، والمنتقى ١/١٣، وجواهر الإكليل ١/٣٢، عند قول خليل: «وَاشْتَرَكَا بِقَدْرِ إِحْدَاهُمَا وَهَلْ فِي آخِرِ القَامَةِ الأُولَى أَوْ أَوَّلِ الثَّانِيَةِ خِلَافٌ».
(٤) انظر: الإنصاف ١/٤٣٢ ـ ٤٣٣.
(٥) انظر: الأوسط ٣/٣٢٩، والمغني ٢/١٥، والبناية في شرح الهداية ٢/٢٠.
(٦) انظر: شرح التّلقين للمازري ١/٤١٢ ـ ط. دار الغرب.

الظّهر كما لم تؤمر بها إذا طهرتْ بعد الغروب[١].

ويظهر أنّ قول الجمهور أولى بالاعتبار وهو ما رجّحه ابنُ المنذر[٢]؛ وذلك لأنّ معهم أحاديث كثيرة صحيحة فيها تحديد وقت كلّ صلاةٍ، وعدم تداخل إحداها مع الأخرى، أمّا أحاديث الجمع فهي شيء استثناه الشّارع لعذر السّفر وحاجة النّاس إليه كما تقدّم بيانُه.

[١٩]- المسألة الرّابعة: حكمُ المقيم المغمى عليه يدرك مقدارَ أربع ركعاتٍ قبل الفجر:

ذهب الإمام مالكٌ إلى أنّ المقيم المغمى عليه يفيق ويدرك مقدار أربع ركعاتٍ قبل الفجر أنّه يصلّي المغربَ والعشاءَ؛ لأنّه إذا صلّى المغربَ أدرك ركعةً من العشاء، وفي حكم المغمى عليه الحائضُ تطهر والكافر يسلم والصّبيّ يبلغ والنّاسي يذكر، وهكذا رواه[٣] عبدُالملك بن حبيب[٤] عن مطرّف بن عبدالله الهلاليّ، وعبدالملك بن عبدالعزيز بن عبدالله بن أبي سلمة بن الماجشون، وعبدالله بن عبدالحكم، وأصبغ بن الفرج[٥]، وإليه ذهب الشّافعيُّ[٦]، وأحمد[٧].

وروى القاضي إسماعيل بن إسحاق عن محمّد بن مسلمة وابن الماجشون أنّه يصلّي العشاءَ فقط دون المغرب؛ لأنّ وقت المغرب قد فات وما قبل الفجر بأربع ركعاتٍ يختصُّ بالعشاء الآخرة[٨]، وبه قال

(١) نفسه.
(٢) انظر: الأوسط ٣/٣٣٠.
(٣) انظر: التّفريع ١/٢٥٧، والمنتقى ١/٢٤، والمعونة ١/٢٦٣، وشرح التّلقين ١/٤١٩.
(٤) فقيه الأندلس الإمام المالكيّ صاحب «الواضحة»، توفّي سنة ٢٣٨هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ١٢/١٠٢ - ١٠٧.
(٥) المصريّ المالكيّ مفتي الدّيار المصريّة، توفّي سنة ٢٢٥هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ١٠/٦٥٦ - ٦٥٨.
(٦) انظر: المجموع ٣/٦٥.
(٧) انظر: المغني ٢/٤٦.
(٨) انظر: المعونة ١/٢٦٣.

الحنفيّة[١].

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: «والقياس ما قاله مالكٌ»[٢].

وقد نبّه أبو الوليد الباجي إلى أنّ المالكيّة اختلفوا في هذه المسألة لاختلافهم في أصلين إليهما تعدّت هذه المسألةُ وعليهما ترتّبت، وربّما قيل: أحدهما أصلٌ للآخر.

الأصل الأوّل: هل ما بعد الغروب بمقدار ثلاث ركعاتٍ يختصُّ بالمغرب وما قبل الفجر بمقدار ركعتين للمسافر وأربع ركعاتٍ للمقيم يختصُّ بالعشاء لا مشاركة فيه للمغرب، أو أنّ الصّلاتين بينهما اشتراكٌ من وقت الغروب إلى طلوع الفجر؟

الأصل الثّاني: أنّه إذا ضاق وقتُ الصّلاتين فهل يعتبر إدراكُ وقتهما باعتبار وقت الأولى منهما أو لا؟ أو باعتبار وقت الآخرة أو لا؟

فإن قلنا باعتبار وقت الأولى فإنّه مدركٌ لوقت الصّلاتين لأنّه يُدْرِكُ ثلاثَ ركعاتٍ للمغرب ثمّ ركعةً من العشاء. وإن قلنا: باعتبار وقت الأخرى فإنّه مدركٌ لوقت صلاة العشاء فقط دون المغرب.

والقائلون: إنّ الإدراك باعتبار وقت الأولى منهما وجهتُهم في ذلك أنّ النّظر في وقت الصّلاتين يجب أن يكون على حسب أدائهما من التّرتيب، فيكون أوّلاً في المغرب لأنّ الفعل يتناولها قبل أن يتناول العشاءَ.

أمّا القائلون بأنّ الإدراك باعتبار وقت الآخرة منهما، فبناءً منهم على أنّ آخر الصّلاتين أحقُّ بآخر الوقت، بدليل أنّه إذا ضاق الوقتُ عنهما تسقط الأولى، فكان الاعتبارُ في الوقت بالثّانية منهما عند ضيق الوقت، فإن فضل عنها من الوقت شيءٌ كان للأُولى، وإن لم يفضل شيءٌ سقطت الأولى[٣].

---

(١) انظر: مختصر الطّحاوي ٢٤.

(٢) المنتقى ٢٤/١، وشرح التّلقين ٤١٩/١.

(٣) انظر: المنتقى ٢٤/١ ـ ٢٥.

والذي يظهر قوّةُ قول من قال: يصلّي المغرب ثلاث ركعاتٍ ثمّ يدرك من الوقت قدر ركعةٍ، لأنّ أُولى الصّلاتين لمّا وجب تقديمُها على الأخرى فعلاً وجب تقديمُها في الوقت تقديراً لاستحقاقها رتبةَ السّبق.

وأيضاً فإنّ النّبيّ ﷺ جعل مدركَ ركعةٍ من العصر مدركاً للعصر، فكذلك من أدرك ركعةً من العشاء قبل الفجر يكون مدركاً للعشاء، وإذا كان مُدْرِكاً لها بركعةٍ واحدةٍ فلا معنى لاعتبار جميع ركعاتها، وإذا لم يجب اعتبارُ جميع ركعاتها وجب صحّةُ القول الأوّل بأنّ الواجبَ الصّلاتان جميعاً لتَأَتِّي فعل الأُولى بكمالها وركعةٍ من الآخرة[١].

[٢٠] ـ المسالة الخامسة: استحباب الإبراد بالظّهر في الحرّ:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى وصاحبُه أبو الفرج عمرو بن محمّد اللّيثيّ البغداديّ، أنّ مذهب مالك في الظّهر أن يُبْرَدَ بها وتؤخّر في شدّة الحرّ، وسائرُ الصّلوات تصلّى في أوقاتها، وهو ظاهر رأي القاضي إسماعيل من نقله هذا[٢].

وذكر القاضي[٣] عن إسماعيل بن أبي أُوَيْسٍ، عن مالك قال: «بلغني أنّ عمر قال لأبي محذورة: إنّك بأرض حارّة؛ فأبرد، ثمّ أبرد، ثمّ أبرد...»[٤].

---

(١) انظر: شرح التّلقين للمازري ١/٤٢٩ ـ ٤٢٠ ـ ط. دار الغرب، والمغني ٢/٤٧.

(٢) انظر: التّمهيد ٢/١٨، والاستذكار ١/٣٤٥ ـ ٣٤٦. والعادة أنّ القاضي إسماعيل إذا خالف المذهب فإنّ المالكيّة يشيرون إلى ذلك، فنقله الرّواية عن مالك وعدم وجود إشارة عند المالكيّة بمخالفة القاضي لها فيه تنبيه إلى تبنّي القاضي لمضمون تلك الرّواية، والله تعالى أعلم.

(٣) ذكر النّقل عن القاضي إسماعيل ابْنُ رجب في فتح الباري ٤/٢٤٠، وانظر: البيان والتّحصيل ١٨/١٦٩.

(٤) أخرج قصّة أبي محذورة عبدُالرّزّاق الصّنعانيّ في المصنّف ١/٤٨٢، رقم: ١٨٥٤، عن معمر، عن أيّوب، عن عكرمة بن خالد: «أنّ عمر قدم مكّةَ، فأذّن أبو محذورة، فقال له عمر: ما خشيتَ أن ينخرق؟ قال: يا أمير المؤمنين قدمتَ فأحببتُ أن أُسمعكَ. فقال عمر: إنّ أرضكم معشرَ أهل تهامة أرضٌ حارّةٌ فأَبْرِدْ ثمّ أَبْرِدْ ـ يعني صلاة الظّهر=

وأمّا ابنُ القاسم فحكى عن مالك أنّ الظّهر تُصلّى إذا فاء الفيءُ ذراعاً في الشّتاء والصّيف[1]. ومعنى ذلك أنّه لا يُبْرَدُ بالظّهر في شدّة الحرّ بل تُعجّل، ولم يعمل مالكيّةُ بغداد برواية ابن القاسم عن مالك[2].

وباستحباب الإبراد بالظّهر في شدّة الحرّ قال أبو حنيفة[3]، وأحمد في ظاهر قوله[4]، وخصَّ ذلك بمسجد الجماعات الذي يأتيه النّاسُ من بعدٍ الشّافعيُّ[5]، والحنابلةُ في وجهٍ[6]؛ وعليه فمن صلّى في بيته أو في مسجد بفناء بيته فالأفضل تعجيلُها عند هؤلاء لأنّه لا أذى عليهم في حرّها.

وقد احتجّ القائلون بعدم الإبراد بما يلي:

١ ـ عموم الأحاديث الواردة في فضل تعجيل الصّلاة في أوّل وقتها.

٢ ـ ما رواه خبّاب بن الأرتّ قال: «شكونا إلى رسول الله ﷺ الصّلاة في الرّمضاء فلم يُشْكِنَا»[7]، أي: لم يُزل شكوانا.

٣ ـ أنّ التّعجيل أكثر مشقّة فيكون أفضل.

= ـ ثمّ أذّنْ، ثمّ ثَوِّبْ». وإسناده صحيح، وقد تابع عكرمةَ عن ابن عمر البيهقيُّ في السّنن الكبرى ٤٣٩/١ من طريق خلّاد بن يحيى، ثنا نافع الجمحيّ، عن ابن أبي مليكة به.

(١) انظر: المدوّنة ٦٠/١.

(٢) انظر: التّمهيد ٣/١٨، والاستذكار ٣٤٦/١ ـ ٣٤٧.

(٣) انظر: موطّأ محمّد بن الحسن ٧٥، وشرح معاني الآثار ١٨٩/١.

(٤) واعتبره المرداويُّ المذهب كما في الإنصاف ٤٣٠/١، وانظر: مسائل أحمد ـ رواية أبي داود ص ٢٦ ـ ٢٧، وشرح الخرقي لابن البنّاء ٣١٤/١، والزّركشيّ ٤٨٦/١، وفتح الباري لابن رجب ٢٣٨/٤ ـ ٢٤٦.

(٥) واعتبره النّوويُّ الصّحيح، وفيه وجه شاذٌّ أنّ الإبراد رخصةٌ وأنّه لو تحمّل المشقّة وصلّى في أوّل الوقت كان أفضل كما في روضة الطّالبين ١٨٤/١، وانظر: الأمّ ٢٤/٢ ـ ٢٥، دار قتيبة، ومعالم السّنن ٣٣٨/١ ـ ٣٣٩، وفتح الباري ١٥/٢ ـ ٢٣.

(٦) انظر: المغني ٣٦/٢ ـ ٣٧.

(٧) أخرجه مسلم ٤٣٣/١، رقم: ١٨٩.

وأجيب عن الأوّل بأنّ أحاديث أوّل الوقت عامّة والأمرُ بالإبراد خاصٌّ فهو مقدّمٌ، ومن تلك الأحاديث الآمرة بالإبراد ما يلي:

أ ـ ما رواه أبو هريرة عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**إذا اشتدّ الحرُّ فأبردوا بالصّلاة فإنّ شدّة الحرّ من فيح جهنّم**»(١).

ب ـ وعن أبي ذرٍّ قال: «كنّا مع النّبيّ ﷺ في سفر فأراد مؤذّنُ النّبيّ ﷺ أن يُؤذّن للظّهر، فقال النّبيّ ﷺ: **أبرد**، ثمّ أراد أن يؤذّن فقال له: أبرد، حتّى رأيتُ فيء التّلول، فقال النّبيّ ﷺ: **إنّ شدّة الحرّ من فيح جهنّم، فإذا اشتدّ الحرُّ فأبردوا بالصّلاة**»(٢).

وأجيب عن الثّاني بأجوبة أقواها أنّه محمولٌ على أنّهم طلبوا تأخيراً زائداً عن وقت الإبراد وهو زوال حرّ الرّمضاء، وذلك قد يستلزم خروج الوقت فلذلك لم يجبهم(٣).

وأجيب عن الثّالث أنّ الأفضلية لا تنحصر في الأشقّ بل قد يكون الأخفّ أفضل كما في قصر الصّلاة في السّفر(٤).

فالذي يظهر قوّة قول من ذهب إلى استحباب الإبراد بالظّهر في الحرّ للفرد والجماعة لما يلي:

أ ـ عموم النّصوص الواردة بالأمر بالإبراد.

ب ـ أنّ شدّةَ الحرّ مظنّةُ ذهاب الخشوع فأمروا بالإبراد حتّى يتيسّر أداء الصّلاة على الوجه المطلوب وذلك عامٌّ في الأفراد والجماعات.

وينبغي ملاحظة أنّ الأمر بالإبراد بالظّهر حَرًّا هو أمرُ استحباب بإجماعهم فإن صلّى في أوّل وقتها جاز ولا حرج.

---

(١) أخرجه البخاري ١٨/٢، رقم: ٥٣٦، ومسلم ٤٣٠/١، رقم: ١٨٠.
(٢) أخرجه البخاري ١٨/٢، رقم: ٥٣٥، ومسلم ٤٣١/١، رقم: ١٨٤، واللّفظ للبخاري.
(٣) انظر: شرح البخاري لابن رجب ٢٤٣/٤، وابن حجر ١٧/٢.
(٤) انظر: فتح الباري لابن حجر ١٧/٢.

قال ابن رجب:

«الأمرُ بالإبراد أمرُ ندبٍ واستحبابٍ لا أمر حتم وإيجاب، هذا ما لا اختلاف فيه بين العلماء، فإن شذّ أحدٌ من أهل الظّاهر جرياً على عادتهم ولم يبال بخرق إجماع المسلمين كان محجوجاً بالإجماع قبله»[١].

[٢١] ـ المسألة السّادسة: الصّلاة الوسطى[٢]:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ المراد بالصّلاة الوسطى في قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾[٣] صلاةُ الصّبح، واستند في ذلك إلى أثرين عن ابن عمر وابن عبّاس رواهما بإسناده إليهما:

أوّلاً: أثر ابن عمر:

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: أخبرنا إبراهيمُ بن حمزة وعليُّ بن المدينيّ واللّفظُ له، قالا: حدّثنا عبدُالعزيز بن محمّد[٤]، قال: حدّثني زيدُ بن أسلم، قال: سمعتُ ابنَ عمر يقول: «الصّلاةُ الوسطى صلاةُ الصّبح»[٥].

ثانياً: أثر ابن عبّاس:

قال إسماعيلُ بن إسحاق: حدّثنا إبراهيمُ بن حمزة[٦]، قال: أخبرنا عبدُالعزيز بن محمّد، عن ثور، عن عكرمة، عن ابن عبّاس أنّه كان يقول:

---

(١) فتح الباري لابن رجب ٢٤٢/٤.
(٢) لصلة هذه المسألة بالصّلاة تمّ إدراجها في الرّسالة وإلاّ فهي من مسائل التّفسير.
(٣) البقرة: الآية ٢٣٨.
(٤) الدّراورديّ الإمام العالم المحدّث، توفّي سنة ١٨٧ هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٣٦٦/٨ ـ ٣٦٩.
(٥) نقله عن القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ٢٨٤/٤ ـ ٢٨٥، والاستذكار ٤٢٦/٥ ـ ٤٢٧.
(٦) ابن محمّد بن حمزة بن مصعب المدنيّ، أبو إسحاق شيخ القاضي إسماعيل بن إسحاق.

«الصّلاةُ الوسطى صلاة الصّبح، تُصلّى في سوادٍ من اللّيل وبياضٍ من النّهار، وهي أكثرُ الصّلوات تفوت النّاسَ»[١].

قال إسماعيلُ: وحدّثنا به محمّدُ بن أبي بكر[٢]، قال: حدّثنا عبدُالله بن جعفر[٣]، عن ثور بن زيد، عن عكرمة، عن ابن عبّاس مثله».

قال إسماعيل: «الرّوايةُ عن ابن عبّاس في ذلك صحيحةٌ، ويدلُّ على مذهبه[٤] قولُ الله عزّ وجلّ: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[٥]؛ فخُصّت بهذا النّصّ، مع أنّها منفردةٌ بوقتها لا يُشاركُها غيرُها في هذا الوقت؛ فدلّ على أنّها الوسطى، واللّهُ أعلم»[٦].

فكما نلاحظُ استند القاضي إسماعيل فيما ذهب إليه إلى آية وأثر ومعنى.

أمّا الآيةُ فقولُه تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾﴾[٧]؛ ووجهُ الدّلالة منها أنّها أشارت إلى الصّلوات الخمس بجملتين؛ فمن دلوك الشّمس إلى غسق اللّيل شاملٌ لأربع صلوات هي الظّهر والعصر والمغرب والعشاء، وقرآن الفجر: أشير به إلى صلاة الصّبح، فأفردها اللّهُ تعالى بالذّكر عن باقي الصّلوات كما أفردها في الآية الأخرى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾[٨].

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من نظر لأنّه مع التّسليم بأنّ المرادَ

---

(١) التّمهيد ٤/٢٨٤ ـ ٢٨٥، والاستذكار ٥/٤٢٦.
(٢) ابن عليّ بن عطاء المقدّمي شيخ القاضي إسماعيل.
(٣) هذه متابعةٌ من عبدالله بن جعفر لعبدالعزيز بن محمّد الدّراورديّ لذا ساقها القاضي إسماعيل.
(٤) في الاستذكار ٥/٤٢٧: «يدلُّ على قول ابن عبّاس وابن عمر».
(٥) الإسراء: الآية ٧٨.
(٦) التّمهيد ٤/٢٨٥.
(٧) الإسراء: الآية ٧٨.
(٨) البقرة: الآية ٢٣٨.

بـ: ﴿قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ صلاةُ الفجر فلا يلزم من ذلك أنّها هي الوسطى بجامع الإفراد في الذِّكْر في الآيتين الكريمتين.

أمّا أثرُ ابن عمر الذي فيه أنّ الصّلاة الوسطى هي صلاةُ الصّبح، فالجوابُ عنه من وجهين اثنين:

الأوّل: أنّه جاء عن ابن عمر روايتان أخريان، إحداهما: أنّها صلاةُ الظّهر، والأخرى: أنّها صلاةُ العصر[١].

ولذا قال ابن عبدالبرّ: «قد اختلف عن ابن عمر في هذا»[٢].

وقال الطّحاويّ: «لمّا تضادّ ما رُوي في ذلك عن ابن عمر دلّ هذا على أنّه لم يكن عنده فيه شيءٌ عن النّبيّ ﷺ»[٣].

الثّاني: أنّه قد خالفه غيره من الصّحابة[٤].

الثّالث: إن كان لا بدّ من ترجيح بين هذه الرّوايات المختلفة عن ابن عمر فنرجّح الرّواية الموافقة لقوله ﷺ: «**الصّلاة الوسطى صلاة العصر**»[٥].

وهكذا يجاب عمّا ذكره القاضي إسماعيل عن ابن عبّاس من كون الصّلاة الوسطى هي صلاة الصّبح قد رُوي عنه خلافُه[٦].

أمّا المعنى الذي استدلّ به القاضي إسماعيل فهو كونُ الصّبح منفردةً بوقتها لا يشترك معها غيرُها كما في سائر الصّلوات، ولا يخفى أنّه لا يلزم من هذا الانفراد كونَها هي الصّلاة الوسطى المذكورة في الآية الكريمة.

---

(١) انظر: شرح معاني الآثار ١/١٠١، والسّنن الكبرى ١/٤٦٢، والتّمهيد ٤/٢٨٩.
(٢) الاستذكار ٥/٤٢٧.
(٣) شرح معاني الآثار ١/١٧٠.
(٤) انظر: شرح معاني الآثار ٥/٤٢٨ ـ ٤٢٩، والتّمهيد ٤/٢٨٥ ـ ٢٨٩.
(٥) أخرجه التّرمذيّ ١/٢٢٢، رقم: ١٨١ من حديث ابن مسعودٍ وقال: «حديث حسن صحيح»، ورقم: ١٨٢ من حديث سمرة بن جندب وقال أيضاً: «حسن صحيح».
(٦) انظر: شرح معاني الآثار ١/١٧٢.

ومن المفيد أن يشار هنا إلى مذهبين آخرين ذكرهما هنا القاضي إسماعيل بن إسحاق وذكر دليلَهما وهما:

الأوّل: أنّ المرادَ بالصّلاة الوسطى صلاةُ الظّهر، وإليه ذهب زيدُ بن ثابتٍ.

قال إسماعيل بن إسحاق: «حدّثنا محمّد بن أبي بكر، قال: حدّثنا حمّادُ بن زيدٍ، قال: حدّثنا عبيدُالله بن عمر، عن نافع:

«أنّ حفصة أمرتْ أنْ يُكتب لها مصحفٌ، فقالتْ: إذا أتيتَ على ذِكْر الصّلوات فلا تكتب حتّى أُمليها عليكَ كما سمعتُها من رسول الله: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر**﴾. قال نافعٌ: فرأيتُ الواوَ فيها. قال عبيدُالله: وكان زيدُ بن ثابتٍ يقول: صلاةُ الوسطى صلاةُ الظّهر»[1].

قال إسماعيل: «من قال: إنّها الظّهر ذهب إلى أنّها وسطُ النّهار، أو لعلّ بعضهم روى في ذلك أثراً فاتّبعه»[2].

الثّاني: أنّ المرادَ بالصّلاة الوسطى صلاةُ العصر، وإليه ذهب عليّ بن أبي طالبٍ رضي الله عنه، ورواه عن النّبيّ ﷺ.

قال إسماعيل بن إسحاق: أخبرنا محمّد بن أبي بكر، قال: حدّثنا يحيى[3] وعبدالرّحمٰن بن مهديّ، عن سفيان، عن عاصم، عن زرّ قال: قلتُ لعبيدة: سَلْ عليًّا عن الصّلاة الوسطى فسأله قال: كنّا نراها الفجر حتّى سمعتُ رسول الله ﷺ يقول يومَ الأحزاب: «**شغلونا عن الصّلاة الوسطى، ملأ الله قلوبَهم وأجوافَهم وبيوتَهم ناراً**»[4].

---

(١) التّمهيد لابن عبدالبرّ ٢٨١/٤، وقال: «هذا إسنادٌ صحيحٌ جيّدٌ في حديث حفصة».
(٢) الاستذكار ٤٢٨/٥.
(٣) هو يحيى بن سعيد القطّان إذ ذكروه في شيوخ المقدّميّ، انظر: تهذيب التّهذيب ٧٩/٩.
(٤) التّمهيد ٢٨٨/٤، والاستذكار ٤٢٩/٥.

وقال إسماعيل أيضاً: حدّثنا محمّد بن أبي بكر، قال: حدّثنا يحيى بن سعيد، عن هشام بن حسّان، عن محمّد بن عبيدة السّلمانيّ، عن عليّ، عن النّبيّ ﷺ أنّه قال يوم الخندق: «**شغلونا عن الصّلاة الوسطى حتّى غربت الشّمسُ، ملأ الله قلوبَهم وقبورَهم ناراً**»[١].

قال القاضي: «أحسنُ الأحاديث المرفوعة في هذا الباب عن عليٍّ حديثُ هشام بن حسّان، عن محمّد بن عبيدة»[٢].

ورغم هذا فلم يأخذ القاضي بما دلّ عليه هذا الحديثُ، وذهب إلى أنّ المرادَ بالوسطى صلاةُ الصّبح لا العصر.

والحاصلُ أنّ القاضي ذكر ثلاثةَ مذاهب في المراد بالصّلاة الوسطى: الصّبح والظّهر والعصر، واختار الأوّل بناءً على الأدلّة السّابق ذِكْرُها.

وهي مسألةٌ وقع فيها اختلاف كبير جدًّا بين الفقهاء وتعدّدت من أجلها أقوالُهم[٣]؛ لكنّ أقوى ما في المسألة قولان اثنان:

الأوّل: العصر، وبه قال الحنفيّةُ[٤]، والحنابلةُ[٥].

الثّاني: الصّبح، وبه قال المالكيّة[٦]، والشّافعيّة[٧].

---

(١) التّمهيد ٤/٢٩٠.

(٢) نفسه ٤/٢٩٠.

(٣) وقد أفرد الدّمياطيُّ للمسألة جزءاً مشهوراً سمّاه: «كشف المغطى عن الصّلاة الوسطى»، وذكر فيه تسعة عشر قولاً، والجزء مطبوع متداول. كما أنّ الشّيخ مرعي الكرمي الحنبلي أوصل الأقوال إلى عشرين في كتابه: «اللّفظ الموطّأ في بيان الصّلاة الوسطى»، وزاد عليه محقّقه قولاً فصارت إحدى وعشرين قولاً.

(٤) انظر: شرح معاني الآثار ١/١٧٦، وأحكام القرآن للجصّاص ١/٤٤٢.

(٥) انظر: المغني ٢/١٨.

(٦) انظر: الموطّأ ١/٢٠٠ ـ ٢٠٢، والتّمهيد ٤/٢٨٤، والاستذكار ٥/٤٢٤، والمنتقى ١/٢٤٥، ٢٤٧، والقبس ١/٣٢٠، وأحكام القرآن لابن العربيّ ١/٢٢٥ ـ ٢٢٦، والمحرّر الوجيز لابن عطيّة ٢/٢٣٣، وأحكام القرآن للقرطبيّ ٣/٢٠٩ ـ ٢١٢.

(٧) انظر: أحكام القرآن للكيا الهرّاسيّ ١/٢١٢، والسّنن الكبرى ١/٤٦٢، والمجموع ٣/٦٣.

وقد لاحظ قوّةَ هذين القولين الحافظُ ابن عبدالبرّ فقال: «الاختلاف القويّ في الصّلاة الوسطى إنّما هو في هذين الصّلاتين، وما رُوي في الصّلاة الوسطى في غير الصّبح والعصر ضعيفٌ لا تقوم به حجّة»[(١)].

وقد استند الحنفيّة والحنابلة فيما ذهبوا إليه من كون المراد بالصّلاة الوسطى صلاة العصر على دليلين صحيحين صريحين في الدّلالة:

١ ـ ما رواه عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه: «أنّ النّبيّ ﷺ قال يوم الخندق: **حبسونا عن صلاة الوسطى حتّى غابت الشّمسُ، ملأ الله قبورَهم وبيوتَهم أو أجوافَهم ناراً**»[(٢)].

وفي رواية: «**شغلونا عن الصّلاة الوسطى صلاة العصر، ملأ الله بيوتَهم وقبورَهم ناراً**. ثمّ صلّاها بين العشاءين بين المغرب والعشاء»[(٣)].

٢ ـ قوله ﷺ: «**صلاةُ الوسطى صلاةُ العصر**»[(٤)].

فهذان الدّليلان نصّان في المسألة يقضيان على كلّ خلافٍ فيها.

أمّا القائلون بأنّها الصّبح فاحتجّوا بأدلّة لا تخلو من مقال منها:

١ ـ أنّ الله تعالى أفردها بالذِّكْر فقال: ﴿وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ بعد أن اقتضى دخولَها في جملة الصّلوات، ولم تُخصّ بالذِّكْر إلاّ لمزيّة، والمزيّة للصّبح على سائر الصّلوات هو أنّها تُصلّى في وقت النّوم والغفلة والوقت الذي يثقل على النّاس القيامُ فيه، وسائر الصّلوات تُفعل في وقت الانتباه واليقظة، ولا تلحق المشقّة في شيء منها كما تلحق في الصّبح، فأفردها اللّهُ تعالى بالذِّكْر للمحافظة عليها تأكيداً لأمرها، ألا تراه عقّبها بالقنوت الذي فعله النّبيّ ﷺ فيها إلى أن قُبض[(٥)].

---

(١) الاستذكار ٥/٤٣١.

(٢) أخرجه البخاري ٨/١٩٥، رقم: ٤٥٣٣، ومسلم ١/٤٣٦، رقم: ٢٠٣، من حديث عبيدة، عن عليّ رضي الله عنه، واللّفظ لمسلم.

(٣) أخرجه مسلم ١/٤٣٧، رقم: ٢٠٥، من طريق شُتَيْر بن شَكَل، عن عليّ به.

(٤) تقدّم تخريجُه.

(٥) انظر: عيون الأدلّة ١/ل ١٦٣ أ.

٢ ـ أنّ الصّبح تقع بين أربع صلوات يجمع بين كلّ اثنتين منها؛ فالظّهرُ تجمع مع العصر والمغربُ مع العشاء، والصّبح لا تجمع إلى شيء فيجب أن تكون الصّبح هي الوسطى لتوسّطها بين هذه الأربع التي يجمع بين اثنتين قبلها واثنتين بعدها[1].

٣ ـ أنّها متوسّطة بين صلاتي ليل وصلاتي نهار لأنّ قبلها المغرب والعشاء من صلاة اللّيل وبعدها الظّهر والعصر من صلاة النّهار[2].

ولا يخفى أنّ هذه أدلّة عقليّة وإن كانت قويّةً غير أنّها تخالف دليلاً صحيحاً صريحاً في المسألة. ولقوّة دليل الحنفيّة والحنابلة وكونه نصًّا في المسألة لم أر من المفيد الاشتغال بالإكثار من سرد الأدلّة والمناقشات. وقد قال ابن قدامة عن حديث عليّ الأوّل: «وهذا نصٌّ لا يجوز التّعريجُ معه على شيءٍ يخالفُه»[3]. وقال عمّا خالف هذا الدّليل: «ما رويناه نصٌّ صريحٌ فكيف يُترك بمثل هذا الوهم أو يُعارض به»[4].

فالقول بأنّ الصّلاة الوسطى هي العصر هو الأقوى من جهة الأدلّة، وقد ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق دليلَه ولم يذهب إليه، بل اختار أنّها الصّبح تبعاً لإمام المذهب مالك بن أنس الذي ذكر في «موطّئه» أنّه أحبُّ ما سُمع إليه في ذلك[5].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) المغني ١٨/٢.
(٤) نفسه.
(٥) انظر: الموطّأ ـ رواية يحيى ٢٠٢/١.

المبحث الثّاني
في شروط الصّلاة وهيئتها ومفسداتها

وفيه خمس عشرة مسألة:

المسألة الأولى: حكم ستر العورة في الصّلاة.

المسألة الثّانية: ما يفعل من جاء والإمام راكعٌ؟

المسألة الثّالثة: ضابط القرب الذي يجوز معه الرّكوع دون الصّفّ.

المسألة الرّابعة: حكم الكلام في الصّلاة عمداً لمصلحتها.

المسألة الخامسة: الرّجل لا يكون داخلاً في الصّلاة إلاّ بالتّكبير.

المسألة السّادسة: حكم تعدّد الجماعة في مسجد فيه إمام راتبٌ.

المسألة السّابعة: اختصاص تنصيف الأجر في صلاة القاعد بالنافلة.

المسألة الثّامنة: حكم من ترك آيةً من الفاتحة.

المسألة التّاسعة: حكم القراءة بالقراءات الشّاذّة في غير الصّلاة.

المسألة العاشرة: حكم الجهر في الفريضة بالبسملة.

المسألة الحادية عشرة: حكم القهقهة في الصّلاة.

المسألة الثّانية عشرة: من رأى النّاس يصلّون وهو مارّ فإنّه لا تلزمه إعادة الصّلاة معهم.

المسألة الثّالثة عشرة: حكم إمامة الألكن.

المسألة الرّابعة عشرة: حكم القراءة خلف الإمام في الجهريّة.

المسألة الخامسة عشرة: حكم القراءة خلف الإمام في السّرّيّة.

٢٢ـ المسألة الأولى: حكم ستر العورة في الصّلاة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ ستر العورة في الصّلاة ليس من فرائض الصّلاة، نقل ذلك عنه بعضُ أهل العلم، وهذه أقوالُهم في ذلك:

قال ابنُ القصّار: «اختلف النّاسُ في ستر العورة، فعندنا على وجهين؛ فبعضُ أصحابنا يقول: إنّ السّترة من سُنن الصّلاة، وإليه ذهب إسماعيل القاضي، وتبعه أبو الفرج المالكيّ[١]... وكان شيخُنا أبو بكر[٢] رحمه اللّهُ يقول: إنّ ستر العورة فرضٌ في الجملة على الإنسان أن يسترها عن أعين المخلوقين في الصّلاة وغير الصّلاة، والصّلاةُ آكدُ من غيرها»[٣].

وقال القاضي عبدُالوهّاب: «اختلف أصحابُنا هل سترُ العورة من شرائط الصّلاة مع الذِّكْرِ والقدرة أو هي فرضٌ وليست بشرطٍ في صحّة الصّلاة، حتّى إذا صلّى مكشوفاً مع العلم والقدرة يسقط عنه الفرضُ وإن كان عاصياً آثماً». ثمّ ذكر أنّ القول الأوّل: اختيارُ أبي الفرج، والثّاني: اختيارُ القاضي إسماعيل والأبهري وابن بكيرٍ[٤].

وقال ابن عبدالبرّ: «قال إسماعيلُ بن إسحاق في كتاب «أحكام القرآن» في باب قوله عزّ وجلّ: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ...﴾[٥] الآية ـ بعد كلامٍ كثيرٍ يحتجُّ فيه على من جعل السّترة من فرائض الصّلاة قال ـ:

«وهذا ممّا يبيّن لك أنّ لبس الثّوب ليس من فرائض الصّلاة؛ لأنّ المفترض في الصّلاة حركاتُ البدن من حين يدخلُ في الصّلاة إلى أن يخرج منها في تكبير أو قراءة أو ركوع أو سجود، ولبسُ الثّوب إنّما يكون قبل أن يدخل في الصّلاة، ثمّ يبقى في الصّلاة كما كان قبل أن يدخل، وإنّما هو

---

(١) عمرو بن محمّد اللّيثيّ البغدادي.
(٢) محمّد بن عبدالله بن صالح الأبهري.
(٣) عيون الأدلّة ١/ل ١٦٨ ب، وعنه ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ١٥/٢.
(٤) انظر: عقد الجواهر الثّمينة لابن شاس ١٥٨/١، ومواهب الجليل للحطّاب ٤٩٧/١.
(٥) الأعراف: الآية ٣١.

زينةٌ للإنسان وسترٌ له في الصّلاة وغيرها، ولو كان الثّوبُ من فروض الصّلاة لوجب على الإنسان أن ينوي به الصّلاةَ عند اللّبس كما ينوي بتكبيرة الافتتاح الدّخولَ في الصّلاة، هذا كلُّ قول إسماعيل»[١].

وقال الباجي: «قال القاضي أبو إسحاق: إنّه من سنن الصّلاة»[٢].

وقال القرطبيّ: «ذهب إسماعيل القاضي إلى أنّ ستر العورة من سنن الصّلاة»[٣].

وقال خليل: «قال القاضي إسماعيل: ذهب قومٌ إلى وجوب لباس الثّياب في الصّلاة تعلّقاً بهذه الآية، والآيةُ إنّما نزلت ردًّا لما كانوا يفعلونه من الطّواف عراةً تحريماً للّباس، ألا ترى قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ﴾ الآية»[٤].

وقال القلشانيّ[٥]: «أمّا القولُ بالسّنّيّة فهو قولُ إسماعيل وابن بكيرٍ والأبهريّ»[٦].

فهذه نقولُ العلماء عن القاضي إسماعيل أوردتُّها حتّى يتّضح لنا بشكل أوضح رأيُ القاضي في هذه المسألة؛ فينقلُ عنه ابن القصار والباجي والقرطبيّ والقلشاني أنّ ستر العورة من سنن الصّلاة، وينقل عنه القاضي عبدُالوهّاب أنّ سترَها فرضٌ لكن ليس بشرط في صحّة الصّلاة، ويصرّح القاضي نفسُه في كتابه «أحكام القرآن» أنّ لبس الثّوب ليس من فرائض الصّلاة، إذ لبسُه إنّما يكون قبل أن يدخل في الصّلاة، ثمّ يبقى في الصّلاة كما كان قبل أن يدخل، وإنّما هو زينةٌ للإنسان وسترٌ له في الصّلاة وغيرها.

---

(١) التّمهيد ١٠/١٩٤.
(٢) المنتقى ١/٢٤٧.
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٧/١٩٠.
(٤) التّوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ١/ل ٥٤ أ.
(٥) أحمد بن محمّد بن عبدالله القلشاني التّونسيّ فقيه تولّى القضاء، توفّي سنة ٨٦٣هـ، انظر: نيل الابتهاج ٧٨، ومعجم المؤلّفين ٢/١٢٣.
(٦) حاشية البناني على الزّرقاني ١/١٧٤.

فالذي يظهرُ من هذه النّصوص أنّ القاضي إسماعيل يرى أنّ ستر العورة فرضٌ قائمٌ بنفسه في الجملة، لا يرتبط هذا الفرضُ بالصّلاة، إذ سترُ العورة عن أعين النّاس واجبٌ قبل الدّخول في الصّلاة، فإذا دخل الصّلاةَ استُصحب الوجوبُ السّابق، ولم يكن حينئذ سترُ العورة فرضاً خاصًّا بالصّلاة، بل هو زينةٌ وكمال في هيئة الرّجل داخل الصّلاة وخارجها، لكنّه داخل الصّلاة تتأكّد هذه الزّينةُ وهو معنى ما عبّر عنه العلماءُ من كون ستر العورة سنةً في نظر القاضي إسماعيل. ومن المستبعد أن نفهم من تلك النّقول أنّ القاضي يرى صحّة صلاة كاشف العورة فضلاً عن العريان.

ثمّ إنّ هذه المسألة للفقهاء فيها قولان معروفان:

الأوّل: أنّ ستر العورة واجبٌ وشرطٌ لصحّة الصّلاة، وإليه ذهب الجمهور من الحنفيّة[1]، والشّافعيّة[2]، والحنابلة[3]، والمالكيّة في قول هو المشهور والمعروف في المذهب[4]، وبه قال من مالكيّة بغداد أبو الفرج عمرو بن محمّد اللّيثيّ المالكيُّ، وهو ظاهر صنيع ابن بطّال وابن القصّار وعبدالوهّاب وابن عبدالبرّ[5]، وصحّحه القرطبيُّ[6]. وعلى هذا القول عند المالكيّة من لم يستر عورته في الصّلاة ناسياً أو جاهلاً أو متعمّداً بطلت صلاتُه، ووجبت عليه الإعادةُ أبداً[7].

الثّاني: أنّ سترها واجبٌ، وليس بشرط لصحّة الصّلاة، وإليه ذهب

(١) انظر: بدائع الصّنائع ١/١١٦ ـ ١١٧، وتبيين الحقائق ١/٩٥.
(٢) انظر: المجموع ٣/١٦٦، وروضة الطّالبين ١/٢٨٤.
(٣) انظر: المغني ٢/٢٨٣، والإنصاف ١/٤٤٧.
(٤) حاشية البناني مع الزّرقاني ١/١٧٤، وجواهر الإكليل ١/٤١.
(٥) انظر: عيون الأدلّة ١/ل ١٦٩ ب، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال ٢/١٥، والاستذكار ٥/٤٣٧، والمعونة ١/٢٢٨، والإشراف ١/٢٥٩ ـ ٢٦٠.
(٦) انظر: أحكام القرآن ٧/١٩٠.
(٧) كما في المقدّمات الممهّدات لابن رشد الجدّ ١/١٦١ ـ ١٦٢. وانظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٢/١٥، والاستذكار ٥/٤٣٧ ـ ٤٣٨، والمعونة ١/٢٢٨، والإشراف ١/٢٥٩، والمنتقى ١/٢٤٧، والذّخيرة ١/١٠١، وعقد الجواهر الثّمينة ١/١٥٨.

المالكيّة في قول آخر مال إليه القاضي إسماعيل والأبهريُّ وابنُ بكيرٍ[١]. وشهّره القاضي أبو بكر ابن العربيّ[٢]. وعلى هذا القول عند المالكيّة إن لم يستر عورته في الصّلاة ناسياً أو جاهلاً أو متعمّداً[٣] أعاد في الوقت استحباباً، فإن خرج الوقتُ فلا إعادة عليه[٤].

أدلّة القولين:

احتجّ الجمهور القائلون بأنّ ستر العورة فرض وشرط لصحّة الصّلاة بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[٥].

فعن ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: «كانت المرأةُ تطوف بالبيت وهي عريانةٌ فتقول: «من يُعيرني تِطوافاً؟ تجعلُه على فرجها وتقول:

اليوم يبدو بعضُه أو كلُّه ... فما بدا منه فلا أحلُّه

فنزلت هذه الآيةُ: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾»[٦].

قال ابن القصّار: «أجمع أهلُ التّأويل على أنّ قوله تعالى: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ نزلت من أجل الذين كانوا يطوفون بالبيت عراةً، ولذلك أمر الرّسول ﷺ ألاّ يطوف بالبيت عريانٌ»[٧].

والمرادُ بالزّينة في الآية سترُ العورة نقل الاتّفاق على ذلك الحافظُ ابن حزم[٨]، والمرادُ بالمسجد الصّلاة، فأمر تعالى بمواراة العورة في الصّلاة[٩].

---

(١) انظر: المصادر السّابقة.
(٢) انظر: حاشية البناني مع الزّرقاني ١/١٧٤، وجواهر الإكليل ١/٤١.
(٣) لكن مع الإثم وصلاته صحيحة، انظر: المنتقى للباجي ١/٢٤٧.
(٤) انظر: المقدّمات الممهّدات ١/١٦١ ـ ١٦٢.
(٥) الأعراف: الآية ٣١.
(٦) أخرجه مسلم ٤/٢٣٢٠، رقم: ٢٥.
(٧) نقله ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ١/١٥.
(٨) كما في فتح الباري ١/٤٦٥.
(٩) انظر: بدائع الصّنائع ١/١١٦، والاستذكار ٥/٤٣٧.

وقد اعترض إسماعيل القاضي على من استدلّ بهذه الآية فقال:

«ذهب قومٌ إلى وجوب لباس الثّياب في الصّلاة تعلّقاً بهذه الآية، والآيةُ إنّما نزلت ردًّا لما كانوا يفعلونه من الطّواف عراةً تحريماً للّباس، فهذا القصدُ بها ألا تراه سبحانه يقول: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾[1]»[2].

ولا يخفى أنّ هذا الاعتراض لا وجه له، لأنّ العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب.

٢ ـ عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال النّبيّ ﷺ: **«لا يقبلُ اللّهُ صلاةَ حائض إلاّ بخمار»**[3].

وجهُ الدّلالة أنّ الخمار ساتر لعورة المرأة وهو شعرُها، ولا تصحُّ صلاتُها إلاّ بستره، فدلّ على وجوب ستر العورة وأنّها شرطٌ في صحّة الصّلاة.

وكنّى في الحديث بالحائض عن البالغة لأنّ الحيض دليلُ البلوغ؛ فذكر الحيض وأراد به البلوغ لملازمة بينهما[4].

٣ ـ عن سلمة بن الأكوع قال: «قلتُ: يا رسول الله، إنّي رجلٌ أصيدُ، فأصلّي في القميص الواحد؟ قال: **نعم، وازْرُرْهُ ولو بشوكةٍ**»[5].

---

(١) الأعراف: الآية ٣٢.

(٢) شرح التّلقين ٤٦٩/١ للمازري، والتّوضيح ١/ل ٥٤ أ للشّيخ خليل.

(٣) أخرجه أبو داود ٤٤٨/١، رقم: ٦٤١، والتّرمذيّ ٤٠٢/١، رقم: ٣٧٧، وابن ماجه ٥١٧/١ ـ ٥١٨، رقم: ٦٥٥، والحاكم ٢٥١/١، من طرق عن حمّاد بن سلمة، عن قتادة، عن محمّد بن سيرين، عن صفيّة بنت الحارث، عن عائشة به. قال التّرمذيّ: «حديث عائشة حديثٌ حسنٌ». وقال الحاكم: «صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه»، وانظر: إرواء الغليل ٢١٤/١ ـ ٢١٧.

(٤) انظر: بدائع الصّنائع ١١٦/١، والمجموع ١٦٦/٣.

(٥) أخرجه البخاري معلّقاً في صحيحه ٤٦٥/١، ووصله في تاريخه الكبير ٢٩٧/١، وأبو داود ٤٤٤/١، رقم: ٦٣٢، والنّسائيّ ٤٠٤/٢، رقم: ٧٦٤، من طريق موسى بن إبراهيم، عن سلمة بن الأكوع به. وصحّحه ابن خزيمة وابن حبّان والحاكم ووافقه الذّهبيّ، وحسّنه النّوويّ في المجموع ١٧٤/٣. وانظر: فتح الباري ٤٦٥/١، ومختصر صحيح البخاري للألباني ١٠٢/١، وحاشية المسند ٥١/٢٧ ـ ٥٢.

قال ابن بطّال: «يدلّ على وجوب ستر العورة في الصّلاة؛ لأنّه إذا زرّه أمن عند ركوعه وسجوده أن تبدو عورتُه»[1].

وقال الماورديّ: «فأمره بزوره خوفاً من ظهور عورته في ركوع أو سجود؛ فدلّ على وجوب سترها»[2].

٤ ـ عن مالك بن الحويرث رضي الله عنه قال: قال النّبيّ ﷺ: **«صلُّوا كما رأيتموني أصلّي»**[3].

وقد صلّى رسول الله ﷺ حياته كلَّها ساتراً لعورته؛ فدلّ على وجوبها وشرطيتها لصحّة الصّلاة[4].

٥ ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «بعثني أبو بكر في تلك الحَجّة في موذّنين يوم النّحر نؤذّن بمنى، **ألا لا يحجُّ بعد العام مشركٌ، ولا يطوف بالبيت عريانٌ**»[5].

ووجه الدّلالة أنّ الطّواف إذا مُنع فيه التّعرّي فالصّلاةُ أولى إذ يشترطُ فيها ما يشترط في الطّواف وزيادة[6].

٦ ـ أنّ ستر العورة حال القيام بين يدي الله تعالى من باب التّعظيم، وذلك فرضٌ شرعاً وعقلاً، وإذا كان السّتر فرضاً كان كشفُ العورة مانعاً لجواز الصّلاة ضرورةً[7].

٧ ـ أنّ كلّ ما كان واجباً في غير الصّلاة تأكّد وجوبُه في الصّلاة[8].

---

(١) شرح صحيح البخاري ١٥/٢.
(٢) الحاوي ١٦٦/٢.
(٣) أخرجه البخاري ١١١/٢، رقم: ٦٣١.
(٤) انظر: الإشراف ٢٥٩/١.
(٥) أخرجه البخاري ٤٧٧/١، رقم: ٣٦٩، ومسلم ٩٨٢/٢، رقم: ٤٣٥، واللّفظ للبخاري.
(٦) انظر: فتح الباري ٢٤٧/١.
(٧) انظر: بدائع الصّنائع ١١٦/١ ـ ١١٧.
(٨) انظر: المعونة ٢٢٨/١، والإشراف ٢٥٩/١.

٨ ـ أنّ الصّلاة عبادةٌ من شرطها الطّهارةُ التي لها تعلّقٌ بالنّيّة، فوجب أن يكون من شرطها ستر العورة كالطّواف(١).

أمّا القائلون بعدم شرطية ستر العورة لصحّة الصّلاة فاحتجّوا بما يلي:

١ ـ ما رواه رفاعة بن رافع أنّ النّبيّ ﷺ قال: «**لا تتمّ صلاةُ أحدكم حتّى يُسْبِغَ الوضوء كما أمر اللّهُ** ـ إلى أن قال ـ: **لا تتمّ صلاةُ أحدكم حتّى يفعل ذلك**»(٢).

فأخبر عمّا تتمّ به الصّلاةُ ولم يذكر المسألة التي وقع فيها النّزاع(٣).

ولا يخفى بُعْدُ هذا الاستدلال لأنّ الحديث لم يذكر فيه كلّ الواجبات، ثمّ أدلة الجمهور صريحةٌ في المسألة وفيها إثباتٌ للوجوب.

٢ ـ أنّ ستر العورة واجبٌ قبل الدّخول في الصّلاة، فلمّا دخل في الصّلاة استصحب الوجوب السّابق، لا أنّه بسبب الصّلاة صار السّترُ واجباً، وفي هذا يقول القاضي إسماعيل: «لأنّ المفترض في الصّلاة حركاتُ البدن من حين يدخلُ في الصّلاة إلى أن يخرج منها في تكبير أو قراءة أو ركوع أو سجود، ولبس الثّوب إنّما يكون قبل أن يدخل في الصّلاة، ثمّ يبقى في الصّلاة كما كان قبل أن يدخل، وإنّما هو زينةٌ للإنسان وسترٌ له في الصّلاة وغيرها»(٤).

فالقاضي يلمح بهذا الاستدلال إلى أنّ ستر العورة لو كان من فروض الصّلاة لاختصّ بها، ولمّا كان سترُها مشروعاً في غيرها دلّ ذلك على أنّ ليس من فروضها.

---

(١) انظر: المنتقى ٢٤٧/١.

(٢) أخرجه أبو داود ٥٣٩/١، رقم: ٨٥٤، من طريق همّام، حدّثنا إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة، عن عليّ بن يحيى بن خلّاد، عن أبيه، عن عمّه رفاعة بن رافع رضي الله عنه به. وصحّحه الألبانيُّ في صحيح سنن أبي داود ٢٤٢/١.

(٣) انظر: الإشراف ٢٦٠/١.

(٤) التّمهيد ١٩٤/١٠.

وأجيب عن هذا بأنّه يبطل بالإيمان فإنّه فرضٌ في الجملة ثمّ هو من فروض الصّلاة وشروطها[١].

٢ ـ واحتجّ القاضي أيضاً بأنّ المرء يجوز له سترُ عورته قبل الدّخول في الصّلاة بغير نيّة، فلو كان سترُها فرضاً لما صحّ الإتيانُ بها إلاّ بنيّة، كما هو الشّأنُ في تكبيرة الإحرام، فهي تسبق الصّلاة ولا بدّ فيها من النّيّة.

وفي هذا يقول: «لو كان الثّوبُ من فروض الصّلاة لوجب على الإنسان أن ينوي به الصّلاةَ عند اللّبس كما ينوي بتكبيرة الافتتاح الدّخولَ في الصّلاة»[٢].

وأجاب ابنُ القصّار قائلاً: «إنّ التّوجّه إلى القبلة ممّا تختصّ به الصّلاة ويجوزُ بغير نيّة، ولا يدلّ ذلك على سقوط فرضه مع القدرة عليه»[٣].

وأرجح القولين في هذه المسألة هو قول الجمهور لقوّة أدلّتهم في المسألة، أمّا ما استدل به القاضي إسماعيل فهي أدلّةٌ عقليّةٌ لا تقوى على معارضة أدلّة الجمهور؛ ولذا قال الحافظ ابن عبدالبر:

«سترُ العورة من فرائض الصّلاة، واستُدلّ بالإجماع على أنّه لا يجوز لأحد أن يصلّي عرياناً وهو قادر على الاستتار به، وأنّه من فعل ذلك فلا صلاة له، وعليه إعادةُ ما صلّى على تلك الحال.

وهذا سنّةٌ وإجماعٌ لا خلاف فيه، وأنّ الآية في أخذ الزّينة نزلت فيمن كان يطوف بالبيت عرياناً، وأمر رسول الله ﷺ مناديه فنادى: **أن لا يحجّ هذا العام مشركٌ، ولا يطوف بالبيت عريانٌ** ـ إلى أن قال ـ: والقولُ الأوّلُ أصحّ في النّظر، وأصحّ أيضاً من جهة الأثر، وعليه الجمهور»[٤].

---

(١) انظر: المنتقى ٢٤٧/١.
(٢) التّمهيد ١٩٤/١٠.
(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ١٦/٢.
(٤) الاستذكار ٤٣٨/٥.

[٢٣] ـ المسألة الثّانية: ما يفعل من جاء والإمام راكعٌ؟:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ من جاء المسجد فوجد النّاس ركوعاً فله أن يركع دون الصّفّ إذا طمع أن يصل إلى الصّفّ راكعاً قبل أن يرفع الإمامُ رأسه من الرّجعة[(١)].

وفي المسألة قولان لأهل العلم:

الأوّل: جواز ذلك مع الكراهة، وبه قال الحنفيّة[(٢)]، والشّافعيّة[(٣)].

الثّاني: جواز ذلك بلا كراهة، وبه قال المالكيّة[(٤)]، والحنابلة[(٥)].

وحجّة القائلين بالجواز دون الكراهة:

١ ـ ما رواه ابنُ جريج عن عطاء أنّه سمع ابن الزّبير على المنبر يقول: «إذا دخل أحدُكم المسجدَ والنّاسُ ركوعٌ فليركع حين يدخل، ثمّ يدبُّ راكعاً حتّى يدخل في الصّفّ فإنّ ذلك السُّنَّة. قال عطاء: وقد رأيتُه يصنع ذلك. قال ابن جريج: وقد رأيتُ عطاءً يصنع ذلك»[(٦)].

٢ ـ فعل عدد من الصّحابة به من بعد النّبيّ ﷺ منهم أبو بكر الصّدّيق، وزيد بن ثابت، وابن مسعود، وابن الزّبير[(٧)].

---

(١) انظر: الاستذكار ٢٤٩/٦.

(٢) انظر: موطّأ محمّد بن الحسن ٩٧، وشرح معاني الآثار ٣٩٨/١، ومختصر اختلاف العلماء ٢٣٤/١.

(٣) انظر: البيان للعمراني ٤٣٠/٢ ـ ٤٣١، والمجموع ٢٩٨/٤.

(٤) انظر: الاستذكار ٢٤٩/٦، والتّفريع ٢٦٠/١، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤٠٠/٢.

(٥) انظر: مسائل الإمام أحمد ـ رواية: ابن هانىء ٤٦/١، وأبي داود ٣٥، والمقنع لابن البنّا ٤٢٣/١، والمغني ٧٦/٣.

(٦) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه ٣٢/٣، رقم: ١٥٧١، والحاكم في مستدركه ٢١٤/١، والطّبرانيّ في الأوسط ١١٥/٧، رقم: ٧٠١٦، من طريق ابن وهب، عن ابن جريج به. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشّيخين ولم يخرجاه»، ووافقه الذّهبيّ.

(٧) انظر: سنن البيهقي ٩٠/٢، ١٠٦/٣، ومصنّف عبدالرّزّاق ٢٨٣/٢، ومصنّف ابن أبي شيبة ٩٩/١، والمعجم الكبير ٣٢/٣، وشرح معاني الآثار ٢٣١/١ ـ ٢٣٢.

وحجّة القائلين بالجواز مع الكراهة ما رواه أبو بكرة رضي الله عنه: «أنّه انتهى إلى النّبيّ ﷺ وهو راكعٌ فركع دون أن يصل إلى الصّفّ، فذكر ذلك للنّبيّ ﷺ، فقال: **زادك الله حرصاً ولا تَعُدْ**»[١].

فنهاه النّبيّ ﷺ أن يعود إلى هذا الصّنيع وهو الرّكوع دون الصّفّ.

غير أنّ القائلين بالجواز دون كراهة ذكروا أنّ قوله ﷺ: **«ولا تَعُدْ»** يحتمل ثلاثةَ أوجه في تفسيره:

الأوّل: اعتدادُه بالرّكعة التي إنّما أدرك أبو بكرة منها ركوعَها فقط.

الثّاني: لا تَعُدْ إلى الإسراع في المشي ويدلّ عليه رواية الإمام أحمد: «فسمع النّبيّ ﷺ صوتَ نعل أبي بكرة وهو يحضر ـ أي: يعدو ـ يريد أن يدرك الرّكعة، فلمّا انصرف النّبيّ ﷺ قال: **من السّاعي**؟ قال أبو بكرة: أنا، قال: **زادك الله حرصاً ولا تعد**»[٢].

الثّالث: ركوعه دون الصّفّ ثمّ مشيه إليه.

فهل قوله ﷺ: **«لا تَعُدْ»** نهي عن هذه الأمور الثّلاثة كلّها أم عن بعضها فقط؟

أمّا الأمر الأوّل: فالظّاهر أنّه لا يدخل في النّهي لأنّه لو كان نهاه عنه لأمره بإعادة الصّلاة لكونها خِداجاً ناقصة الرّكعة، فإذا لم يأمره بإعادة الصّلاة دلّ على صحّتها وعلى عدم شمول النّهي الاعتداد بالرّكعة بإدراك ركوعها.

وأمّا الأمر الثّاني: فيدخل في النّهي لأنّ أبا بكرة قد أتى الصّلاة وهو يسعى، ومن المعلوم الأمر بإتيان الصلاة بسكينة ووقار وعدم المجيء إليها سعياً.

وأمّا الأمر الثّالث: فظاهر النصّ يدلّ على شموله أيضاً لكنّه ليس نصًّا

---

(١) أخرجه البخاري ٢/٢٦٧، رقم: ٧٨٣.
(٢) مسند أحمد ٥/٤٢، وحسّنه الألبانيُّ في سلسلة الأحاديث الصّحيحة رقم: ٢٣٠.

في ذلك، ثمّ هو مخالف لحديث ابن الزّبير: «إذا دخل أحدُكم المسجدَ والنّاسُ ركوعٌ فليركع حين يدخل، ثمّ يدبُّ راكعاً حتّى يدخل في الصّفّ فإنّ ذلك السّنّة»، وهو صريح الدّلالة في معناه، فلا بدّ إذاً من التّرجيح بين هذين الحديثين.

ولا شكّ أنّ النصّ الصّريح أرجح عند التّعارض من دلالة ظاهر نصّ ما؛ لأنّ هذا دلالته على وجه الاحتمال بخلاف حديث ابن الزّبير.

وقد ذكر العلماءُ في وجوه التّرجيح بين الأحاديث المتعارضة أن يكون الحكمُ الذي تضمّنه أحدُ الحديثين منطوقاً به وما تضمّنه الحديثُ الآخرُ محتملاً، وهذا يرجّح حديث ابن الزّبير على حديث أبي بكرة.

ويؤكّد هذا التّرجيح ثلاثة أمور:

الأوّل: خطبة عبدالله بن الزّبير بحديثه على المنبر، وإعلانه عليه أنّ ذلك من السّنّة دون أن يعارضه أحدٌ.

الثّاني: عمل بعض كبار الصّحابة به كأبي بكر وابن مسعود وزيد بن ثابت.

الثّالث: أنّ أبا بكرة راوي حديث: **«زادك الله حرصاً ولا تعد»** قد ثبت عنه أنّه ركع دون الصّفّ ثمّ مشى إليه دبيباً، فعن القاسم بن ربيعة، عن أبي بكرة رجل كانت له صحبة: «أنّه كان يخرج من بيته فيجد النّاس قد ركعوا، فيركع معهم، ثمّ يدرج راكعاً حتّى يدخل في الصّفّ ثمّ يعتدّ بها»[1].

ففيه حجّة قويّة على أنّ المقصود بالنّهي في قوله ﷺ: **«ولا تعد»** إنّما

(١) أخرجه عليّ بن حجر السّعديّ في حديثه رقم: ١٢٣ قال: حدّثنا إسماعيل بن جعفر المدنيّ، حدّثنا حميد، عن القاسم بن ربيعة به. وإسناده صحيح صحّحه الألبانيُّ في سلسلة الأحاديث الصّحيحة ٩٢٧/١ ـ المعارف.

هو الإسراعُ في المشي؛ لأنّ راوي الحديث أدرى بمرويّه من غيره، ولا سيّما إذا كان هو المخاطبَ بالنّهي[(١)].

والحاصل أنّ القول بجواز ذلك هو اتّفاق من أهل العلم لكنّه جوازٌ مقرونٌ بالكراهة عند بعضهم وبدونها عند آخرين.

لكن الذي ظهر بالبحث عدمُ الكراهة وفيه حديث صحيح المبنى صريح المعنى، وقد عمل به بعضُ كبار الصّحابة وفي مقدّمتهم صدّيق هذه الأمّة، بل عمل به أبو بكرة راوي حديث النّهي، وهو رأي القاضي إسماعيل بن إسحاق، والمالكيّة، والحنابلة.

٢٤ - المسألة الثّالثة: ضابط القرب الذي يجوز معه الرّكوع دون الصّفّ:

تقدّم في المسألة السّابقة أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى ذهب إلى أنّ من جاء المسجد فوجد النّاسَ ركوعاً فله أن يركع دون الصّفّ إذا طمع أن يصل إلى الصّفّ راكعاً قبل أن يرفع الإمامُ رأسه.

وقد لاحظ فقهاء المالكيّة أنّ هذا الدّاخل لا يخلو من حالين:

الأوّل: أن يكون بعيداً عن الصّفّ.

الثّاني: أن يكون قريباً منه.

أمّا إن كان بعيداً ففي جواز الرّكوع دون الصّفّ قولان عند جماعة المالكيّة:

القول الأوّل: يباح له ذلك احتياطاً من فوات الرّكعة[(٢)].

القول الثّاني: المنع من ذلك، حكاه عبدالملك بن حبيب[(٣)]. ووجهه أنّه يكون مصليًّا خلف الصّفّ وحده وذلك منهيٌّ عنه.

---

(١) انظر: سلسلة الأحاديث الصّحيحة ٤٥٣/١ - ٤٦٠، ٩٢٧.

(٢) انظر: شرح التّلقين للمازري - تحقيقي ٦٣١/٢.

(٣) انظر: المنتقى ٢٩٤/١، والبيان والتّحصيل ٣٣٠/١، وشرح التّلقين للمازري - تحقيقي ٦٣١/٢.

أمّا إن كان قريباً فللمالكيّة فيه قولان:

القول الأوّل: جواز الرّكوع دون الصّفّ، وهو مذهب مالك في «المدوّنة» حيث قال: «من جاء والإمام راكعٌ فليركع إن خشي أن يرفع الإمامُ رأسَه، إذا كان قريباً يطمع إذا ركع أن يصل إلى الصّفّ»(١)، وشهّر هذا القولَ الشّيخُ بهرام(٢) من فقهاء المالكيّة(٣).

القول الثّاني: المنع من ذلك قريباً كان أو بعيداً، فقد روى أشهب عن مالك قال: «لا يحرم الدّاخلُ حتّى يصل إلى الصّفّ»(٤).

قال المازريّ: «وإطلاق هذه الرّواية يقتضي المساواة بين القُرب والبعد»(٥).

وعلى القول الأوّل بجواز الرّكوع دون الصّفّ حالة القرب، فقد اختلف فقهاء المالكيّة في ضابط هذا القرب على ثلاثة أقوال عندهم:

الأوّل: يعتبر في ذلك أن يكون بحيث يدرك أن يسجد مع الإمام في تلك الرّكعة في الصّفّ، وبه قال القاضي إسماعيل بن إسحاق(٦).

الثّاني: قدر ذلك ثلاثة صفوف بين الدّاخل والمصلّين(٧).

الثّالث: قدر ذلك صفّان، فيباح له أن يمشي فُرجتين، وهو الرّاجح عند المالكيّة(٨).

---

(١) المدوّنة ٧٢/١.

(٢) بهرام بن عبدالله الدّميريّ القاهري المالكيّ، توفّي سنة ٨٠٥ هـ، انظر: الضّوء اللّامع ١٩/٣ ـ ٢٠.

(٣) في شرح مختصر خليل ١/ ق ١٠٥ أ.

(٤) شرح التّلقين للمازري ـ تحقيقي ٦٣٠/٢.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه.

(٧) انظر: العتبيّة ـ مع البيان والتّحصيل ٣٣٠/١، شرح التّلقين ـ تحقيقي ٦٣٠/٢، ومختصر ابن عرفة ١٣٠/١.

(٨) انظر: شروح خليل لبهرام ١/ ق ١٠٥ أ، والزّرقانيّ ٢٩/٢، وعلّيش ٢٣٣/١، عند قول خليل: «يَدِبُّ كَالصَّفَّيْنِ لآخِرِ فُرْجَةٍ». وقد أفاد الشّرّاح أنّ الفرجة هي الخلاءُ بين الشّيئين، ولا يحسب الصّفّ الذي خرج منه الدّاخلُ والصّفّ الذي دخل فيه.

ويظهر أنّ الذين رجّحوا من المالكيّة قدرَ الصّفّين فلخفّة ذلك وقلّته، لأنّ المصلّي في صلاة والصّلاةُ لا يجوز فيها الحركةُ الكثيرةُ المنافيةُ لها.

أمّا الذين سوّوا بين القرب والبعد ففي قولهم نظرٌ؛ لأنّ الذي يدخل المسجد العريض في طوله سوف يقوم بحركة دبيب كثيرة جدًّا، بل لا يمكنه إدراكُ الإمام راكعاً لطول المسافة، ولو أدركه لكان ذلك بتكلّف ومشقّة كما يلاحظ ذلك في بعض المساجد.

وأمّا من قدّر القرب بثلاثة صفوف فهو أمر قريبٌ من السّابق.

وأمّا تحديد القاضي إسماعيل بن إسحاق للقرب بإمكانية إدراك السّجود فلا أعلم له دليلاً ينهض، بل المذكور عند الفقهاء إمكانية إدراك الرّكوع لا السّجود.

[٢٥] ـ المسألة الرّابعة: حكم الكلام في الصّلاة عمداً لمصلحتها:

ذهب القاضي إسماعيلُ بن إسحاق إلى أنّه لا يُفْسِدُ الصّلاةَ تعمّدُ الكلام فيها إذا كان ذلك في مصلحتها وشأنها(١).

واحتجّ لقوله بحجج ذكرها في كتابه «الرّدّ على محمّد بن الحسن الشّيبانيّ»(٢) تلميذ أبي حنيفة. ويبدو أنّ القاضي خصّ محمّدَ بن الحسن بالتّصنيف المذكور لأنّ الأخير ردّ على أهل المدينة أَخْذَهُمْ بحديث ذي اليدين، وأطال في الاستدلال لكونه منسوخاً في كتابه «الحجّة على أهل المدينة»(٣).

---

(١) انظر: التّمهيد ٣٤٤/١، والاستذكار ٣٢٥/٤، ونظم الفرائد لما تضمّنه حديثُ ذي اليدين من الفوائد للحافظ العلائيّ ٢٦٩.

(٢) وهو ممّا فُقد من تراث القاضي إسماعيل بن إسحاق.

(٣) الحجّة على أهل المدينة ٢٤٣/١ ـ ٢٥٩.

وهي مسألةٌ وقع فيها الخلافُ بين الفقهاء على قولين:

الأوّل: أنّ الصّلاة صحيحةٌ، وإليه ذهب مالكٌ، وابنُ القاسم(١)، والحنابلةُ في روايةٍ عندهم(٢).

الثّاني: أنّ الصّلاة باطلةٌ، وإليه ذهب الحنفيّةُ(٣)، والمالكيّةُ(٤)، والشّافعيّةُ(٥)، والحنابلةُ في رواية هي المذهبُ(٦).

والجديرُ بالذِّكْرِ أنّ القول الأوّل هو مذهبُ الإمام مالكٍ في المشهور عنه، وهو في «المدوّنة»(٧) من رواية ابن القاسم عنه، وقد خالفه فيه المالكيّةُ سوى ابن القاسم وتبعه القاضي إسماعيل بن إسحاق.

قال الحارثُ بن مسكين(٨) «أصحابُ مالكٍ كلُّهم على خلاف قول مالكٍ في مسألة ذي اليدين إلاَّ ابن القاسم وحده فإنّه يقول فيها بقول مالكٍ، وغيرُهم يأبونه ويقولون: إنّما كان هذا أوّل الإسلام، فأمّا الآن فقد عرف النّاسُ صلاتَهم، فمن تكلّم فيها أعادها(٩)»(١٠).

---

(١) انظر: المدونة ١٢٦/١، والتّفريع ٢٦٠/١، وشرح صحيح البخاري لابن بطّالٍ ٢٢٠/٣، والمعونة ٢٤٠/١، والتّمهيد ٣٤٤/١، والاستذكار ٣٢٥/٤، وشرح التّلقين ٦٥٣/٢ - تحقيق السّلاّمي.

(٢) انظر: المغني ٤٤٩/٢ - ٤٥٠، والإنصاف ١٣٣/٢ - ١٣٤.

(٣) انظر: الحجّة على أهل المدينة ٢٤٣/١ - ٢٥٩، وبدائع الصّنائع ٢٣٣/١، والبناية في شرح الهداية ٤٨٢/٢، والاختيار لتعليل المختار ٦٢/١.

(٤) انظر: المصادر السّابقة في حاشية رقم:

(٥) انظر: الأمّ ٢١٠/٢ - ٢١٨، والتّهذيب ١٥٧/٢، والوسيط في المذهب ١٧٨/٢، والمجموع ٨٥/٤، وروضة الطّالبين ٢٩٠/١. وقد عقد الإمامُ الشّافعيُّ في هذه المسألة مناظرةً مطوّلةً بينه وبين بعضهم قال في أوّلها: «خالفنا بعضُ النّاس في الكلام في الصّلاة، وجمع علينا فيها حججاً ما جمعها علينا في شيء غيره...».

(٦) انظر: المغني ٤٤٩/٢، والإنصاف ١٣٣/٢.

(٧) انظر: المدونة ١٢٦/١، والتّمهيد ٣٤٤/١ وقال: «وإيّاه تقلّد إسماعيلُ بن إسحاقٍ».

(٨) ابن محمّد الأمويّ المصريّ الإمام العلاّمة الفقيه المحدّث الثّبت، توفّي سنة ٢٥٠هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٥٤/١٢ - ٥٥.

(٩) عند بعضهم وعند آخرين لا يعيدها كما في المنتقى للباجي ١٧٣/١.

(١٠) التّمهيد ٣٤٦/١.

وقد احتجّ القائلون بصحّة صلاة المتكلّم عمداً لإصلاحها بحديث ذي اليدين[1]، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال:

«صلّى النّبيّ ﷺ إحدى صلاتي العشيّ، قال محمّدٌ[2]: ـ وأكثرُ ظنّي أنّها العصر ـ ركعتين ثمّ سلّم، ثمّ قام إلى خشبةٍ في مُقدَّم المسجد فوضع يدَه عليها، وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما فهابا أن يُكلِّماه، وخرج سَرَعانُ النّاس فقالوا: أَقُصرت الصّلاةُ؟ ورجلٌ يدعُوه رسولُ الله ﷺ ذا اليدين فقال: أنسيتَ أم قصرت؟ فقال: **لم أنس ولم تُقصر**. قال: بلى قد نسيتَ. فصلّى ركعتين ثمّ سلّم...».

هذا سياقُ البخاري[3]، وعند مسلم[4] «... فقام ذو اليدين فقال: يا رسول الله، أقصرت الصّلاة أم نسيتَ؟ فنظر النّبيّ ﷺ يميناً وشمالاً فقال: **ما يقول ذو اليدين**؟ فقالوا: صدق، لم تُصلّ إلاّ ركعتين...».

فالحديثُ دليلٌ على صحّة الصّلاة وعدم بطلانها؛ لأنّ النّبيّ ﷺ تكلّم في الصّلاة، وتكلّم ذو اليدين وغيرُه من الصّحابة رضوان الله عليهم، ثمّ بنوا على صلاتهم ولم يستأنفوها[5].

لكن العلائيّ ينبّه إلى أنّ صورة المسألة في كلام المتعمّد في صلاته، ورسول الله ﷺ تكلّم ناسياً أنّه في الصّلاة، ولمّا تحقّق أنّه لم يتمّ الصّلاة إمّا بتذكّره أو بإخبار القوم الكثيرين لم يتكلّم بعد ذلك وأكمل ﷺ صلاتَه، وعليه فالأولى أن يحتّج لصورة المسألة بقول ذي اليدين رضي الله عنه للنّبيّ ﷺ: «بلى قد نسيتَ» بعد قوله ﷺ: «**لم أنس ولم تقصر**»، فقد تحقّق ذو اليدين أنّ الصّلاة لم تقصر ثمّ تكلّم بعد ذلك عامداً، وأقرّه النّبيّ ﷺ على البناء

---

(١) قد أفرد العلائيُّ مصنَّفاً خاصًّا في شرح حديث ذي اليدين وبيان أحكامه وفوائده سمّاه: «نظم الفرائد لما تضمّنه حديثُ ذي اليدين من الفوائد»، وهو مطبوع متداول.
(٢) هو ابن سيرين أحد رواة هذا الحديث.
(٣) هذا لفظُ البخاري ٣/٩٩، رقم: ١٢٢٩.
(٤) في صحيحه ١/٤٠٣، رقم: ٩٧.
(٥) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٣/٢٢٢، ونظم الفرائد للعلائيّ ٢٧٢.

على صلاته تلك. وكذلك قولُ من تكلّم من الصّحابة رضوان الله عليهم للنّبيّ ﷺ لمّا سألهم: «صدق يا رسول الله لم تُصلّ إلاّ ركعتين»، فإنّهم تكلّموا بذلك بعد قوله ﷺ: «**لم أنس ولم تقصر**»، أو «**كلّ ذلك لم يكن**»، وبنوا على صلاتهم ولم يأمرهم النّبيّ ﷺ باستئنافها[1].

وقد أجيب عن الاستدلال بهذا الحديث بأجوبةٍ لا تخلو من مقال منها:

١ ـ أنّه منسوخٌ بالأحاديث الواردة في تحريم الكلام في الصّلاة.

وردّ من وجهين:

الأوّل: أنّ هذا ضعيفٌ لأنّ الصّحيح أنّ تحريم الكلام في الصّلاة كان بمكّة، وحديث ذي اليدين رواه أبو هريرة وإسلامُه متأخّرٌ عن ذلك[2].

الثّاني: ما قاله أبو الفرج عمرو بن محمّد اللّيثيّ البغداديّ: «لو صحّ للمخالفين ما ادّعوه من نسخ حديث ذي اليدين بتحريم الكلام في الصّلاة لم يكن لهم فيه حجّةٌ؛ لأنّه قد نُهي عن التّسبيح في الصّلاة في غير موضعه وأبيح للتّنبيه على غفلة المصلّي في صلاته ليستدركه فكذلك الكلام»[3].

٢ ـ أنّ الصّحابة تكلّموا معتقدين للنّسخ أو مجوّزين له في زمان يصلحُ للنّسخ، فلم يتعمّدوا الكلامَ وهم قاطعون بأنّهم في صلاةٍ.

قال العلائيُّ: «وهذا أيضاً ضعيفٌ لما بيّنّا أنّ كلام ذي اليدين وبقيّة الصّحابة رضي الله عنهم كان بعد نفيه ﷺ قصرَ الصّلاة، فقد تكلّموا بعد العلم بعدم النّسخ»[4].

٣ ـ أنّ الصّحابة لم يقع منهم كلامٌ بعد العلم بعدم النّسخ ولكنّهم أجابوا النّبيّ ﷺ إيماءً كما في بعض طرق الحديث: «فأومأوا، أي: نعم».

---

(١) انظر: نظم الفرائد ٢٧١.
(٢) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٣/٢٢٠ ـ ٢٢١، ونظم الفرائد للعلائي ٢٧٣، وفتح الباري ٣/١٠٢.
(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٣/٢٢٢.
(٤) نظم الفوائد ٢٧٣.

وردّ هذا من ثلاثة أوجه:

الأوّل: أنّه يمكن الجمع بين الرّوايات بأن يكون بعضُهم فعل ذلك إيماءً وبعضُهم كلاماً، أو اجتمع الأمران في حقّ بعضهم.

الثّاني: تردّ الرّوايات التي ذُكر فيها النّطقُ باللّسان إلى الرّواية التي فيها الإيماءُ، وهذا أولى من العكس لبعد التّجوّز بالقول عن الإيماء.

الثّالث: ترجيح قول الأكثرين الذين ذكروا النّطق على رواية من ذكر الإيماء[١].

٤ ـ أنّ كلام الصّحابة لم يُبطل الصّلاة في هذه الصّورة لكونه كان جواباً للنّبيّ ﷺ، وإجابةُ النّبيّ ﷺ واجبةٌ على المصلّي وغيره ولا تبطل بها الصّلاة.

وأجيب: أنّ وجوب إجابة النّبيّ ﷺ على المصلّي يقتضي عدم بطلان الصّلاة اقتضاء ظاهراً[٢].

ودعّم القائلون بصحّة الصّلاة رأيهم هذا أنّ الحاجة داعيةٌ إليه لمصلحة الصّلاة فأشبه قولهم: سبحان الله[٣].

أمّا من قال ببطلان صلاة من تعمّد الكلام في الصّلاة ولو لإصلاحها فاحتجّوا بعموم الأحاديث الواردة في تحريم الكلام فيها، وأنّها ناسخةٌ لقصّة ذي اليدين[٤].

والذي يظهر أنّه لا تعارض بين حديث ذي اليدين والحديث الذي فيه تحريمُ الكلام في الصّلاة؛ لأنّ حديث ذي اليدين في حالةٍ خاصّة وهي إصلاحُ الصّلاة.

---

(١) نفسه ٢٧٣ ـ ٢٨٠.

(٢) نفسه ٢٨٠.

(٣) انظر: المعونة للقاضي عبدالوهّاب ١/٢٤٠.

(٤) انظر: بدائع الصّنائع ١/٢٣٣ ـ ٢٣٤.

[٢٦] ـ المسألة الخامسة: الرّجل لا يكون داخلاً في الصّلاة إلاّ بالتّكبير:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المصلّي لا يكون داخلاً في الصّلاة إلاّ بالتّكبير[١]. وهو مذهب جمهور الفقهاء الذين رأوا أنّ لفظ التّكبير متعيّنٌ، غير أنّ مالكاً[٢]، وأحمد[٣] لا يجزىء عندهما سوى جملة: «الله أكبر»، وأجاز الشّافعيُّ[٤]: «الله الأكبر» بزيادة حرف التّعريف، لأنّ زيادة الألف واللاّم لا تحيل معنى التّكبير ولا بنيته. أمّا أبو حنيفة[٥] فتنعقد عنده الصّلاة بكلّ اسم لله تعالى على وجه التّعظيم كقوله: «الله عظيم أو كبير أو جليل»، و«سبحان الله»، و«الحمد لله»، و«لا إله إلاّ الله»، ونحو ذلك، غير أنّه لا يجزىء عنده الدّعاء نحو: «اللّهمّ اغفر لي»، وخالفه أبو يوسف[٦] فلم ير ذلك لكنّه أجاز: «الله الكبير».

وحجّة أبي حنيفة على جواز كلّ صيغة فيها تعظيمٌ لله تعالى أنّها ذِكْرٌ دالٌّ على التّعظيم فأشبهت قوله: «الله أكبر»، وقياساً على الخطبة حيث لم يتعيّن لفظُها.

وحجّة الجمهور أنّه لم يثبت عنه ﷺ في صلاته سوى صيغة واحدة هي: «الله أكبر» لم ينقل عنه عدولٌ عن ذلك حتّى فارق الدّنيا، وهذا يدلّ على أنّه لا يجوز العدولُ عن تلك الصّيغة[٧].

وما قاله أبو حنيفة يخالف دلالة الأخبار فلا يصار إليه، ثمّ يبطل ذلك

---

(١) انظر: التّمهيد ١٥/١٣٥.
(٢) انظر: المدوّنة ١/٦٦، والكافي ١/٢٠٠، والمعونة ١/٢١٤، والإشراف ١/٢٢٤، وعيون المجالس ٢/٢٨٧، والذّخيرة ٢/١٦٧.
(٣) انظر: المغني ٢/١٢٦.
(٤) وهو المذهب الصّحيح عند الشّافعيّة، وفي قول عندهم لا تنعقد الصّلاة به كقول مالك وأحمد، انظر: الأمّ ٢/١٢٦ ـ تحقيق: حسّون، والمجموع ٣/٢٩١.
(٥) انظر: الجامع الصّغير ٩٥، وبدائع الصّنائع ١/١٣٠.
(٦) انظر: بدائع الصّنائع ١/١٣٠.
(٧) انظر: المغني ٢/١٢٧.

بعدم إجازته الدّعاء نحو: «اللّهمّ اغفر لي»، رغم أنّها صيغة تتضمّن معنى التّعظيم، فكان قياسُه يقتضي جوازها.

وما قاله الشّافعيُّ عدولٌ عن المنصوص فأشبه ما لو قال: «الله العظيم». وقولهم: إنّ صيغة: «الله الأكبر» لم تُغيّر بنية التّكبير ولا معناه، لا يصحُّ لأنّه نقله عن التّنكير إلى التّعريف، وكان متضمّناً لإضمار أو تقدير فزال بالتّعريف، فإنّ صيغة: «الله أكبر» التّقدير فيها: من كلّ شيءٍ، ولم يَرد في كلام الله تعالى ولا في كلام رسوله ﷺ ولا في المتعارف من كلام الفصحاء إلاَّ هكذا، فإطلاقُ لفظ التّكبير ينصرف إلى صيغة: «الله أكبر» دون غيرها، كما أنّ إطلاق لفظ التّسمية ينصرفُ إلى قول: «بسم الله» دون غيره، وهذا يدلُّ على أنّ غيرها ليس مثلاً لها[1].

قال المازريّ: «ونكتة المسألة راجعةٌ إلى أنّ الصّلاة عبادةٌ غير معقول معناها، ولا تبلغ أفهامُ البشر مداركَ وجوه اختصاصاتها، وإذا كان الأمرُ كذلك وجب التّسليمُ فيها والاتّباعُ، وقد عُلم قطعاً من عادة الرّسول ﷺ وأصحابه وسائر المسلمين افتتاحُ الصّلاة بالتّكبير فوجب اتّباعُهم على ذلك وألاَّ يخرج عنهم بالقياس، كما لو حاول محاولٌ أن يُبدل الرّكوع بالسّجود ويقول: القصدُ بالرّكوع الخنوع والخضوع، والسّاجدُ أشدُّ خنوعاً وخضوعاً فيجب أن يكون له إبدالُ الرّكوع بالسّجود، وهذا لو قاله قائلٌ لخرج عن مذاهب المسلمين فكذلك التّكبير. وإن كان القصدُ به الثّناء والتّمجيد فلا يُسامح بإبداله بثناء وتمجيد آخر كما صنع أبو حنيفة. وهذا لازمٌ لا بدّ من القول به. ولا تظنّ بنا أنّنا نهينا عن شيء وأتينا مثله فتقول: أنكرتم على أبي حنيفة قياس: «الله أعظم» على: «الله أكبر»، وقستم أنتم في منع الإبدال التّكبير على الرّكوع والسّجود، لأنّا لم نورد هذا قياساً وإنّما ضربنا لك به أمثالاً ليتّضح عندك منعُ القياس في هذا الباب. ويُناقَض أبو حنيفة أيضاً بأن يلزم جواز افتتاح الصّلاة بما منع منه ممّا حكيناه عنه. ويناقض الشّافعيُّ في مذهبه، وأبو يوسف في مذهبه بأن يقال لهما: إن لزمتما الاتّباع فقولا بما قاله مالكٌ من التّحجير وألاَّ تخرجا عن الاتّباع بحرف واحد، وإن

---

(١) انظر: المعونة ٢١٤/١، والإشراف ٢٢٤/١، والذّخيرة ١٦٧/٢، والمغني ١٢٧/٢.

سامحتما باستعمال القياس فهلاَّ وسّعتما الأمر كما وسّعه أبو حنيفة؟ فليس إلاَّ القياس كما قال أو الاتّباع كما قلنا. فإن اعتذرا بأنّه تكبيرٌ كلّه على اختلاف صيغه، قيل لهما: هو على كلّ حال خروجٌ عن الاتّباع لكنّكما أقرب إلى الاتّباع من أبي حنيفة، ومالكٌ ألزمكم للاتّباع فلا يوجد سبيلٌ إلى مناقضته»[١].

[٢٧] - المسألة السّادسة: حكم تعدّد الجماعة في مسجد فيه إمام راتبٌ[٢]:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المسجد إذا كان له إمام راتبٌ فصلّى فيه الجماعةَ فإنّه يُكره أن تُصلّى فيه جماعةٌ بعده، وعلّل ذلك بأنّ تكرارها يُؤدّي إلى العداوة والبغضاء وتفرّق الكلمة؛ لأنّ الإمام الرّاتب يقع في نفسه أنّ المنفردين بجماعة أخرى تأخّروا عنه واتّخذوا إماماً لأنفسهم لاعتقادهم أنّ الإمام الرّاتب ليس بأهل للإمامة، فتقع الشّحناءُ والعداوةُ بين الأئمّة ويُؤدّي إلى افتراق الكلمة. وعلّل ذلك أيضاً بتعليل آخر وهو أنّ في الإذن فيه تطريقاً لأهل البدع لأن يتّخذوا لأنفسهم إماماً يُصلّون خلفه. وأيضاً فقد كانت الصّحابةُ رضي الله عنهم إذا دخلوا المسجد وقد صلّى فيه إمامُه صلّوا أفذاذاً[٣].

وهي مسألة وقع فيها اختلافٌ بين الفقهاء على قولين:

القول الأوّل: كراهةُ ذلك واختيار الصّلاة فرادى بدل الصّلاة في جماعةٍ في مسجد قد صلّي فيه مرّة، وبه قال أبو حنيفة[٤]،

---

(١) شرح التّلقين ٢/٥٠١ ـ تحقيق: السّلامي.

(٢) الإمام الرّاتب: هو من نصبه، من له ولايةُ نصبه من واقف أو سلطان أو نائبه في جميع الصّلوات أو بعضها على وجه يجوز أو يكره بأن قال: جعلتُ إمامَ مسجدي هذا فلاناً، انظر: بلغة السّالك لأقرب المسالك ١/١٥٤.

(٣) نقله عن القاضي إسماعيل المازريُّ في شرح التّلقين ٢/٧١٤ ـ تحقيق: السّلامي. والأثر الذي ذكره القاضي إسماعيل علّقه الشّافعيُّ في الأمّ ١/٢٤٥، ووصله ابن أبي شيبة في المصنّف ٢/٢٢٢: حدّثنا وكيع، عن أبي هلال، عن كثير، عن الحسن قال: «كان أصحابُ محمّد ﷺ إذا دخلوا المسجد وقد صُلّي فيه صلّوا فرادى».

(٤) انظر: البناية في شرح الهداية ٢/٣٠٥ ـ ٣٠٦، وعمدة القاري ٥/١٦٥.

ومالك[١]، والشّافعيّ[٢].

القول الثّاني: استحباب إقامة الجماعة الثّانية، فإذا صلّى إمامُ الحيّ بجماعةٍ ثمّ حضرت جماعةٌ ثانيةٌ استحبّ لهم أن يصلّوا جماعةً، وبه قال أحمد[٣].

أدلّة القولين:

احتجّ الجمهور القائلون بكراهة إقامة جماعة ثانية في مسجد له إمامٌ راتبٌ بما يلي:

١ ـ قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًۢا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ مِن قَبْلُ...﴾[٤].

وجه الدّلالة من الآية قوله تعالى: ﴿وَتَفْرِيقًۢا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ فهي منطوق في أنّ الجماعة لا ينبغي أن تفرّق وينبغي للمؤمنين أن تجتمع كلمتُهم، ولا يكون ذلك إلاّ بالجماعة الأولى مع الإمام الرّاتب[٥].

قال ابن العربيّ: «يعني أنّهم كانوا جماعةً واحدةً في مسجد واحد، فأرادوا أن يفرّقوا شملهم في الطّاعة، وينفردوا عنهم للكفر والمعصية، وهذا يدلّك على أنّ القصد الأكثر والغرض الأظهر من وضع الجماعة تأليفُ القلوب واجتماع الكلمة على الطّاعة، وعقد الذّمام والحرمة بفعل الدِّيانة

---

(١) انظر: المدوّنة ٨١/١، والتّفريع ٢٦٣/١، والمعونة ٢٥٨/١، والقوانين الفقهيّة ٤٩، والمعيار المعرب ١٧٤/١، وشروح خليل للموّاق والحطّاب ١٠٩/٢، والزّرقاني ١٥/٢، والآبي ٧٩/١، عند قول خليل: «وَإِعَادَةُ جَماعَةٍ بَعْدَ الرَّاتِبِ وَإِنْ أَذِنَ».

(٢) انظر: الأمّ ـ دار قتيبة ٢٤١/٢ ـ ٢٤٢، ٢٤٥، ومعرفة السّنن والآثار ٣٤٢/٢، والحاوي ٣٠٣/٢، والمجموع ٢٢/٤. قال النّووي: «وهو الصّحيح المشهور وبه قطع الجمهور. وحكى الرّافعيُّ وجهاً أنّه لا يكره ذكره في باب الأذان وهو شاذٌ ضعيفٌ».

(٣) انظر: المغني ١٠/٣.

(٤) التّوبة: الآية ١٠٧.

(٥) إعلام العابد في حكم تكرار الجماعة في المسجد الواحد لمشهور حسن ٣١.

حتّى يقع الأنسُ بالمخالطة، وتصفو القلوب من وَضَرِ الأحقاد والحسد، ولهذا المعنى تفطّن مالكٌ حين قال: إنّه لا تُصلّى جماعتان في مسجد واحد، ولا بإمامين إلاّ بإمام واحد، خلافاً لسائر العلماء[١]. وقد رُوي عن الشّافعيّ المنعُ حيث كان ذلك تشتيتاً للكلمة وإبطالاً لهذه الحكمة وذريعة إلى أن نقول: من أراد الانفراد عن الجماعة كان له عذرٌ فيقيم جماعةً، فيقع الخلافُ ويبطل النّظام. وخفي ذلك عليهم[٢]، وهكذا كان شأنه معهم وهو أثبتُ قدماً منهم في الحكمة وأعلم بمقاطع الشّريعة»[٣].

٢ ـ ما رواه أبو بكرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ أقبل من نواحي المدينة يريد الصّلاة، فوجد النّاس قد صلّوا، فمال إلى منزله فجمع أهله فصلّى بهم[٤].

ووجه الدّلالة منه أنّه لو كانت الجماعةُ الثّانيةُ جائزةً بلا كراهةٍ لما ترك النّبيّ ﷺ فضل المسجد النّبويّ[٥].

٣ ـ عن إبراهيم بن يزيد النّخعيّ أنّ علقمة والأسود أقبلا مع ابن مسعودٍ إلى مسجد، فاستقبلهم النّاسُ قد صلّوا، فرجع بهما إلى البيت فجعل أحدَهما عن يمينه والآخرَ عن شماله، ثمّ صلّى بهما[٦].

فلو كانت الجماعةُ الثّانيةُ في المسجد جائزةً لما جمع ابنُ مسعودٍ في

---

(١) بل جمهور الفقهاء قائلون بالكراهة.

(٢) أي: العلماء القائلون بكراهة الجماعة الثانية، حيث لم ينتبهوا لهذا الحكم المستنبط من آية التّوبة.

(٣) أحكام القرآن ١٠١٣/٢.

(٤) قال الهيثمي في مجمع الزّائد ٤٥/٢: «رواه الطّبرانيّ في الكبير والأوسط ورجاله ثقاتٌ»، وأخرجه أيضاً ابن عديّ في الكامل ٢٣٩٨/٦ وحسّنه الألبانيّ في تمام المنّة، وفي سنده الوليد بن مسلم وهو مدلّس وقد عنعن، إلاّ أنّه صرّح بالسّماع في سند الطّبرانيّ كما في مجمع البحرين.

(٥) انظر: حاشية ردّ المحتار ٥٥٣/١.

(٦) أخرجه عبدالرّزّاق في مصنّفه ٤٠٩/٢، رقم: ٣٨٨٣ من طريق معمر، عن حمّاد، عن إبراهيم به.

البيت مع كون الفريضة في المسجد أفضل، وكذا فعل كثيرٌ من أصحاب رسول الله ﷺ حيث صلّوا فرادى مع استطاعتهم على التّجميع.

قال الشّافعيّ: «إنّا قد حفظنا أن قد فاتت رجالاً معه[1] الصّلاةُ فصلّوا بعلمه منفردين وقد كانوا قادرين على أن يجمّعوا، وأن قد فاتت الصّلاةُ في الجماعة قوماً فجاؤوا المسجد فصلّى كلٌّ واحدٍ منهم منفرداً[2]، وقد كانوا قادرين على أن يجمِّعوا في المسجد، فصلّى كلٌّ واحدٍ منهم منفرداً، وإنّما كرهوا لئلّا يجمّعوا في مسجد مرّتين، ولا بأس أن يخرجوا إلى موضع فيجمّعوا»[3].

٤ ـ أنّا قد أمرنا بتكثير الجماعة وفي تكرار الجماعة في مسجد واحد تقليلُها؛ لأنّ النّاس إذا عرفوا أنّها تفوتهم الجماعةُ، يعجّلون للحضور فتكثر الجماعةُ، وإذا علموا أنّها لا تفوتهم يؤخّرون فيؤدّي إلى تقليل الجماعات، وبهذا فارق المسجد الذي على قارعة الطّريق لأنّه ليس له قومٌ معلومون فكلٌّ من حضر يُصلّي فيه، فإعادةُ الجماعة فيه مرّة بعد مرّة لا تؤدّي إلى تقليل الجماعات[4].

واحتجّ الحنابلةُ على استحباب الجماعة الثّانية بما يلي:

١ ـ عموم قوله ﷺ: **«صلاةُ الجماعة تفضل على صلاة الفذّ بسبع وعشرين درجة»**[5]، وذلك عامٌّ يشمل صلاة الجماعة الأولى والثّانية[6].

وأجيب بأنّ هذا الفضل مخصوصٌ بصلاة الجماعة الأولى[7].

---

(١) أي: النّبيّ ﷺ.
(٢) انظر: ما تقدّم ص ٢٨٨، حاشية رقم: ٣.
(٣) الأمّ ٢/٢٤٥.
(٤) انظر: المبسوط ١/١٣٥ ـ ١٣٦.
(٥) أخرجه البخاري ٢/١٥٤، رقم: ٦٤٥، ومسلم ١/٤٥٠، رقم: ٢٤٩ من حديث ابن عمر.
(٦) انظر: المغني ٣/١١، وعمدة القاري ٥/١٦٥.
(٧) انظر: إعلام العابد ١٠٢.

٢ ـ ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أنّ النّبيّ ﷺ أبصر رجلاً يصلّي وحده فقال: «**ألا رجلٌ يتصدّق على هذا فيصلّي معه**»، فصلّى معه رجلٌ[(١)].

قال البغويّ: «ففيه دليلٌ على أنّه يجوز لمن صلّى وحده في جماعة أن يصلّيها ثانيةً مع جماعة آخرين، وأنّه يجوز إقامةُ الجماعة في مسجد مرّتين، وهو قول غير واحد من الصّحابة والتّابعين»[(٢)].

وأجيب عن هذا بأجوبة:

أ ـ أنّ هذا الحديث فيه صلاةُ متنفّل وراء مفترض والصّورةُ المختلفُ فيها مفترضون وراء مفترض فسقط الاستدلال[(٣)].

ب ـ أنّ رسول الله ﷺ هو الذي أَذِنَ بإقامة الجماعة الثّانية في صورة خاصّة، أمّا في صورتنا فالجماعة الثّانية يفتئتون على الإمام الرّاتب وغالباً لا يأذن لهم في إقامتها[(٤)].

ج ـ أنّ هذه الصّورة المذكورة في حديث أبي سعيد الخدريّ فيها متصدِّقٌ ومتصدَّقٌ عليه، فالمتصدِّقُ الرّجلُ الذي صلّى فرضَه مع الجماعة الأولى ثمّ صلّى مع هذا المتأخِّر متطوِّعاً بذلك متصدِّقاً عليه، أمّا صورتنا المختلف فيها فليس فيها متصدِّق ومتصدَّق عليه بل كلّهم مفترضون فاتتهم الجماعةُ الأولى.

ثمّ إنّ هذا المتصدِّق يشعر في داخلة نفسه كأنّه متّحدٌ مع الجماعة قلباً وروحاً وكأنّه لم تفته الصّلاةُ، وأمّا النّاسُ الذين يجمعون وحدهم بعد صلاة

(١) أخرجه أبو داود ١/١٥٧، رقم: ٥٧٤، وابن خزيمة ٣/٦٣ ـ ٦٤، والحاكم ١/٢٠٩، وصحّحه ووافقه الذّهبيّ.
(٢) شرح السنّة ٣/٤٣٧.
(٣) انظر: إعلام العابد ٨٦.
(٤) نفسه.

جماعة المسلمين فإنّما يشعرون أنّهم فريق آخر خرجوا وحدهم وصلّوا وحدهم[١].

٣ ـ عن أنس بن مالك أنّه جاء إلى مسجد قد صُلِّي فيه، فأذّن وأقام وصلّى جماعةً[٢].

وأجيب بأنّه يحتمل أن يكون هذا المسجد مسجد الطّريق ويشير إليه قوله: «إلى مسجد»، ويؤكّد ذلك تكرار أنس رضي الله عنه للأذان والإقامة، وذلك لا يجوز في مسجد المَحِلَّة[٣].

٤ ـ ولأنّه قادرٌ على الجماعة فاستحبّ له فعلُها كما لو كان المسجد في ممرّ النّاس[٤].

ويجاب بأنّ المسجد الذي في طريق النّاس ليس فيه إمام راتب يخشى من الافتئات عليه بإعادة جماعة وراء جماعة، بخلاف مسجد المحلّة فيخشى من الاختلاف والافتراق بسبب تكرار الجماعة.

والذي يظهر بعد عرض القولين مع أدلّتهما قوة ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من كراهة الجماعة الثّانية في مسجد له إمام راتبٌ، غير أنّها جائزة تبرأ بها الذّمّةُ لاستيفائها الشّروط والأركان.

قال الشّافعيّ: «وإذا كان للمسجد إمامٌ راتبٌ ففات رجلاً أو رجالاً فيه الصّلاة صلّوا فرادى، ولا أحبُّ أن يُصلّوا فيه جماعةً، فإن فعلوا أجزأتهم الجماعةُ فيه. وإنّما كرهتُ ذلك لهم لأنّه ليس ممّا فعل السّلفُ قبلنا بل قد عابه بعضُهم. وأحسب كراهيةَ من كره ذلك منهم إنّما كان لتفرّق الكلمة، وأن

---

(١) انظر: شرح أحمد شاكر على التّرمذيّ ١/٤٣١.

(٢) أخرجه البخاري معلّقاً ٢/١٣١، ووصله أبو يعلى في مسنده ٧/٣٥١ من طريق حمّاد بن زيد، عن الجعد أبي عثمان قال: مرّ بنا أنس بن مالك في مسجد بني ثعلبة فقال: أصلّيتم؟ قال: قلنا: نعم ـ وذاك صلاةُ الصّبح ـ، فأمر رجلاً فأذّن وأقام ثمّ صلّى بأصحابه. قال ابن حجر في تغليق التّعليق ٢/٢٧٦ ـ ٢٧٧: «وهذا إسناد صحيح موقوف».

(٣) انظر: إعلاء السّنن ٤/٢٤٨.

(٤) انظر: المغني ٣/١١.

يرغب رجلٌ عن الصّلاة خلف إمام جماعة فيتخلّف هو ومن أراد عن المسجد في وقت الصّلاة، فإذا قُضيت دخلوا فجمعوا، فيكون في هذا اختلافٌ وتفرّقُ كلمةٍ وفيهما المكروه، وإنّما أكره هذا في كلِّ مسجد له إمام ومؤذّن، فأمّا مسجدٌ بُني على ظهر الطّريق أو ناحية لا يؤذّن فيه مؤذّنٌ راتبٌ ولا يكون له إمام معلوم ويصلّي فيه المارّةُ ويستظلّون فلا أكره ذلك فيه لأنّه ليس فيه المعنى الذي وصفتُ من تفرّق الكلمة، أو أن يرغب رجالٌ عن إمامة رجلٍ فيتّخذون إماماً غيره، وإن صلّى جماعةٌ في مسجد له إمام ثمّ صلّى فيه آخرون في جماعة بعدهم كرهتُ ذلك لهم لما وصفتُ وأجزأتهم صلاتُهم»[1].

وهذا عينُ ما ذهب إليه القاضي إسماعيل بن إسحاق وهو قويّ كما ترى، وبإمكان المصلّي الذي تخلّف عن الجماعة لعذر أن يفعل أحدَ ثلاثة أشياء:

الأوّل: أن يقوم أحدُ المصلّين الذين أدّوا الفرض مع الجماعة الأولى فيصلّي مع هذا المتخلّف ويتصدّق عليه بذلك كما جاء في الحديث.

الثّاني: أن يجمع مع من تخلّف معه في غير المسجد كما فعل ابن مسعود وغيره.

الثّالث: أن يستأذنوا الإمام في إقامة جماعة أخرى فإن أذن لهم زال محذور الافتئات عليه وإقامة جماعة بلا إذنه.

[٢٨] ـ المسألة السّابعة: اختصاص تنصيف الأجر في صلاة القاعد بالنّافلة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق في قوله: «**صلاة أحدكم وهو قاعدٌ مثلُ نصف صلاته وهو قائمٌ**»[2] إلى أنّ ذلك خاصٌّ بالنّوافل دون الفرائض، فالمتنفّلُ إذا صلّى جالساً فله نصفُ أجر من صلّى قائماً.

---

(١) الأمّ ـ دار قتيبة ٢/٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٢) أخرجه مالك في الموطّأ ١/١٩٨، رقم: ٣٦١ عن إسماعيل بن محمّد بن سعد بن أبي وقّاص، عن مولى لعمرو بن العاص أو لعبدالله بن عمرو بن العاص، عن عبدالله بن عمرو بن العاص أنّ رسول الله ﷺ قال: فذكره. وأخرجه بنحوه مسلم ١/٥٠٧، رقم: ١٢٠.

قال الباجي: «حكى القاضي أبو إسحاق[1]، أنّ الحديث ورد في النّوافل لأنّها ليست بواجبةٍ؛ فالإتيانُ بها على حال الجلوس على النّصف من الإتيان بها على حال القيام»[2].

وقال المازريّ: «ذكر إسماعيلُ القاضي أنّ الحديث ورد في النّوافل لأنّ الإتيان بها غيرُ واجبٍ، فإذا أتى بها جالساً كان له نصفُ أجر القائم»[3].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من تخصيص الحديث بالنّوافل يحتاجُ إلى دليلٍ؛ ولذا قال الباجي: «وهذا التّخصيصُ يحتاجُ إلى دليلٍ»[4].

وأصلُ المسألة أنّ القيام في الصّلاة ركنٌ من أركانها لقوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[5]، وخُصّ من ذلك موضعان:

الأوّل: من صلّى الفريضةَ غير مُستطيعِ القيام فعن عمران بن حصين قال:

«كانت بي بواسير فسألتُ النّبيّ ﷺ فقال: **صلّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنبٍ**»[6].

قال الباجيّ: «فخصّ بهذا الخبر من الآية من لم يستطع القيام وبقيت الآية على عمومها في المستطيعين»[7].

الثّاني: من صلّى النّافلة جالساً مستطيعاً أو غير مستطيع، فقد ذكرت عائشةُ رضي الله عنها «أنّها لم تر رسول الله ﷺ يصلّي صلاةَ اللّيل قاعداً قطّ

---

(١) أي: القاضي إسماعيل بن إسحاق.
(٢) المنتقى ٢٤١/١، وفتح الباري ٥٨٥/٢.
(٣) شرح التّلقين ٩٧٣/٩ ـ تحقيقي.
(٤) المنتقى ٢٤١/١، وعنه المازري في شرح التّلقين ٩٧٣/٢.
(٥) البقرة: الآية ٢٣٨.
(٦) أخرجه البخاري ٥٨٧/٢، رقم: ١١١٧.
(٧) المنتقى ٢٤١/١.

حتّى أسنّ، فكان يقرأ قاعداً حتّى إذا أراد أن يركع قام فقرأ نحواً من ثلاثين أو أربعين آية ثمّ ركع»[١].

قال الباجي: «قد ثبت بحديث عائشة جواز الجلوس في التّنفّل مع القدرة على القيام، فخصّت بذلك الآية أيضاً على قول من زعم أنّها تتناول الفرض والنّفل، وبقيت عامّةً في المستطيعين القيام في الفريضة، وثبت بذلك أنّ صلاة القاعد إنّما تكون على النّصف من صلاة القائم في موضعين»[٢]، ثمّ ذكر الموضعين السّابقين.

وتجدر الإشارةُ إلى أنّ ابن الماجشون من المالكيّة ذكر أنّ من أقعده المرض والضّعف في مكتوبة أو نافلةٍ فإنّ صلاته قاعداً في الثّواب مثل صلاته قائماً[٣].

قال المازريُّ: «وكان بعض أشياخي يميل إلى طريقة ابن الماجشون ويحتجّ لها بإخبار النّبيّ ﷺ عمّن كان له حزبٌ من اللّيل فغلب بالنّوم عليه أنّ له أجره، ونومُه صدقةٌ عليه[٤]. فإذا كانت الغلبةُ المانعةُ من فعل الصّلاة يكتب معها أجرُ جميع الصّلاة، فالغلبةُ عن بعض الصّلاة يكتب معها أجرُ ذلك البعض.

---

(١) أخرجه البخاري ٦٨٦/٢، رقم: ١١١٨، ومسلم ٥٠٥/١، رقم: ١١١.
(٢) المنتقى ٩٧٥/١.
(٣) انظر: المنتقى ٢٤١/١، وشرح التّلقين ٩٧٤/٢ ـ تحقيقي.
(٤) يشير المازريُّ إلى ما أخرجه مالك في الموطّأ ١١٧/١، رقم: ١ ـ تحقيق فؤاد، ومن طريقه أبو داود ٧٦/٢، رقم: ١٣١٤، والنّسائيّ ٢٥٧/٣، عن محمّد بن المنكدر، عن سعيد بن جبير، عن رجل عنده رضاً، أنّه أخبره أنّ عائشة زوج النّبيّ ﷺ أخبرته أنّ رسول الله ﷺ قال: **«ما من امرىءٍ تكون له صلاةٌ بليلٍ يغلبُه عليها نومٌ إلاّ كتب الله له أجر صلاته، وكان نومُه عليه صدقة»**، ورجالُه ثقاتٌ، والرّجلُ المبهمُ في الإسناد هو الأسود بن يزيد صرّح بذلك النّسائيُّ ٢٥٨/٣ في رواية لكن في إسنادها أبو جعفر الرّازي وهو سيّىء الحفظ. وللحديث شواهد يرتقي بها إلى الصّحّة انظر: التّمهيد ٢٦١/١٢ ـ ٢٦٤، والاستذكار ١٨٤/٥ ـ ١٨٥، والمجموع ٤٧/٤، وصحيح التّرغيب والتّرهيب ٢٤٦/١، وصحيح الجامع الصّغير رقم: ٥٦٩١، وإرواء الغليل ٢٠٤/٢ ـ ٢٠٦.

وهذا الذي قاله شيخُنا[1] يروق، ولكن يلزم على طرده أن يكتب للحائض أجرُ الصّلاة أيّام حيضها لمّا كانت مغلوبةً على تركها، فإن التزم هذا فقد طرد أصله.

وبالجملة فإنّ التّحقيق أنّ القياس الشّرعيّ لا يستعمل في مقادير الثّواب إلاّ أن يرد من الرّسول ﷺ لفظٌ يقوم مقام العموم حتّى يشتمل على ما يتنازع فيه من ذلك»[2].

[٢٩] ـ المسألة الثّامنة: حكم من ترك آيةً من الفاتحة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المصلّي لو ترك آيةً من الفاتحة فإنّه يجب ـ على مذهب مالك ـ أن يسجد قبل السّلام[3].

وهي مسألة فيها تفصيلٌ عند فقهاء المالكيّة كما يلي:

أوّلاً: لو ذكر المصلّي قبل الرّكوع أنّه سها عن الفاتحة أو آية منها فإنّه يقرأها من جديد ويعيد بعد الفاتحة السّورة ولا سجود عليه حينئذ؛ لأنّ زيادة القراءة مشروعةٌ لا يبطل الصّلاةَ عمدُها.

ثانياً: إن لم يذكر حتّى ركع ورفع أو سجد سجدة فثلاثة أقوال عندهم:

١ ـ أنّه يلغي الرّكعة بناء على فرضيّة قراءة الفاتحة في كلّ ركعةٍ، وترك المفروض لا يجبره سجود السّهو ولا يجزىء من تركه إلاّ الإتيان به[4].

٢ ـ أنّه يسجد لسهوه وتصحّ صلاتُه بناءً على أنّ فرضيتها في الجُلّ أو في الجملة لا في كلّ ركعةٍ.

---

(١) الكلام ما زال للمازريّ.
(٢) شرح التّلقين ٢/٩٧٤ ـ تحقيقي.
(٣) انظر: عقد الجواهر الثّمينة ١/١٧٠، والذّخيرة ٢/٣١١، والتّاج والإكليل ١/٥١٩.
(٤) انظر: المعونة ١/٢٣٧.

٣ ـ أنّه يسجد لسهوه ويعيد الصّلاة للتردّد بين المذهبين(١).

وهو الذي ذهب إليه القاضي إسماعيل، واقتصر عليه الشّيخ خليل بن إسحاق في «مختصره» حيث قال: «وَإِنْ تَرَكَ آيَةً مِنْهَا سَجَدَ».

قال الآبيّ: «وإن ترك إمام أو فذّ آيةً من الفاتحة أو أقلّ أو أكثر أو تركها كلَّها من ركعة أو أكثر ولو في جلّ الرّكعات وفات تدارُكها بانحنائه للرّكوع اعتدّ بالرّكعة التي ترك منها الفاتحة وسجد قبل سلامه لمراعاة القول بعدم وجوبها في الكلّ، ويجب عليه إعادتُها احتياطاً لمراعاة القول المشهور الأرجح، فيجمع بين السّجود والإعادة احتياطاً للصّلاة بعدم إبطال العمل على القول الأوّل ولبراءة الذّمّة على القول الثّاني»(٢).

٣٠ ـ المسألة التاسعة: حكم القراءة بالقراءات الشاذّة في غير الصلاة:

القراءةُ المعتبرة عند القرّاء هي ما جمعت ثلاثة أركان:

أولاً: التواتر.

ثانياً: أن توافق رسم المصحف العثماني.

ثالثًا: أن يكون لها وجه في لغة العرب.

فإن فقد ركن من هذه الأركان كانت تلك القراءةُ شاذّةً، وهي تتنوع إلى ما يلي:

١ ـ **الآحاد**: والمراد به القراءة التي وافقت اللّغة العربية والرسم العثمانيّ ونقلت بطريق الآحاد، لكنها مع ذلك لم تشتهر ولم تستفض بين رجال القراءات المعنيّين بهذا العلم.

٢ ـ **المدرج**: وهو ما زيد في القراءات على وجه التّفسير.

---

(١) انظر: عقد الجواهر الثّمينة ١/١٧٠.
(٢) جواهر الإكليل ١/٤٨.

٤ ـ **الموضوع**: وهو ما نسب إلى قائله من غير أصل(١).

وذكر أبو العبّاس أحمد بن يحيى الونشريسيُّ أن القراءات الشاذّة تطلق باعتبارين:

الاعتبار الأول: كونُها لم يقرأ بها أحدُ السبعة، ولفظُها غيرُ ثابتٍ في مصحف عثمان، سواء كان معناها موافقاً لما في المصحف كقراءة عمر رضي الله عنه: فامضوا إلى ذكر الله»(٢)، أو لا كقراءة ابن مسعود: **﴿ثلاثة أيام متتابعات﴾**(٣)، وهذا الإطلاقُ هو ظاهرُ استعمال الأصوليين(٤).

وعلى هذا الاعتبار ففي القراءة بها في غير الصّلاة خلافٌ بين المالكيّة:

فذهب القاضي إسماعيل بنُ إسحاق إلى منع القراءة بالقراءات الشاذّة في غير الصّلاة، وهو المشهورُ في مذهب مالك(٥).

وروى ابنُ وهب عن مالكٍ جوازَ القراءة بها غير الصلاة(٦).

الاعتبار الثاني: إطلاقُها على ما لم يقرأ به أحدُ السّبعة من الطّرق المشهورة عنه باعتبار إعراب أو إمالة ونحو ذلك، ممّا يرجع لكيفيّة النّطق بالكلمة مع ثبوتها في مصحف عثمان.

---

(١) انظر: في رحاب القرآن ص ٤٣٢ لمحمّد سالم محيسن، والقراءات أحكامها ومصدرها ص ٩٣ ـ ٩٥ لشعبان محمّد إسماعيل.

(٢) في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، وهي قراءة تفسيرية من عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، وإلاّ فالأمّة مجمعة على: ﴿فَٱسْعَوْا﴾ كما في تفسير القرطبيّ ٦٧/١٨ ـ العلميّة.

(٣) في قوله تعالى في كفّارة الأيمان: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، فقرأها ابن مسعودٍ: «ثلاثة أيّام متتابعات» فقيّد بها المطلق، والصّحيح جواز تفريق الصّيام لأنّ التّتابع صفة لا تجب إلاّ بنصّ أو قياس على منصوص وقد عُدما، انظر: تفسير القرطبيّ ١٨٣/٦ ـ العلمية.

(٤) انظر: المعيار المعرب ٧٠/١٢.

(٥) انظر: المعيار المعرب ٧٠/١٢.

(٦) انظر: التّمهيد، والمعيار ٧٠/١٢.

وعلى هذا الاعتبار فالقراءةُ الشاذّةُ إذا ثبتت برواية الثّقات فإنّه لا ينبغي أن يقرأ بها ابتداءً، وأمّا بعد الوقوع فالصّلاةُ صحيحةٌ مجزئةٌ، وهو قولُ القاضي إسماعيل ونصُّ كلامه ما يلي:

«إن جرى شيءٌ من القراءات الشاذّة على لسانِ إنسان من غير قصد كان له في ذلك سعةٌ إذا لم يكن معناه يخالف خطَّ المصحف المجتمع عليه، فقد دخل ذلك في معنى ما جاء أنّ القرآن نزل على سبعة أحرفٍ»[١].

والذي يظهر من نقول أهل العلم عدمُ جواز القراءة بالقراءات الشاذّة في صلاة أو غيرها، وهذه أقوالُ بعضهم في ذلك:

قال السخاويُّ المقرئُ:

«فإن قيل: فهل في هذه الشواذّ شيءٌ تجوزُ القراءةُ به؟ قلت: لا تجوزُ القراءةُ بشيءٍ منه لخروجها عن إجماعِ المسلمين، وعن الوجه الذي ثبت به القرآن وهو التواترُ، وإن كان موافقاً للعربية وخطّ المصحف لأنه جاء من طريق الآحاد، وإن كانت نقلتُه ثقات فتلك الطريقُ لا يثبتُ بها قرآنٌ، ومنها ما نقله من لا يعتدُّ بنقله ولا يوثق بخبره، فهذا أيضاً مردودٌ لا تجوزُ القراءةُ به ولا تقبل وإن وافقع العربيةَ وخطَّ المصحف نحو: مَلَكَ يومَ الدِّين»، بالنّصب»[٢].

وقال ابنُ الحاجب: «لا يجوزُ أن يَقرأ الشاذَّ في صلاة ولا غيرها، عالماً كان بالعربية أو جاهلاً، وإن قرأ بها فإن كان جاهلاً بالتحريم عرف به وأمر بتركها، وإن كان عالماً أدِّب بشرطه، وإن أصرّ على ذلك أدِّب على إصراره وحبس إلى أن يرتدع عن ذلك، وأما تبديلُ: آتينا بأعطينا، وسوّلت

---

(١) نقل هذا الكلامَ الإبياريُّ في شرح البرهان عن القاضي إسماعيل وقبله منه، قال الونشريسيُّ في المعيار المعرب ٧١/١٢: «وهو ظاهرُ القبول».

(٢) جمال القرّاء وكمال الإقراء ٢٤١/١ ـ ٢٤٢.

بزيّنت ونحوه فليس هذا من الشواذّ، وهو أشدُّ تحريماً، والتأديبُ عليه أبلغُ، والمنعُ منه أوجبُ»[(١)].

قال الزركشيُّ: «ولا تجوزُ قراءتهُ بالشواذّ، وقد نقل ابنُ عبدالبرّ بالإجماعَ على منعه»[(٢)].

وقال السيوطيُّ: «لا تجوزُ القراءةُ بالشاذّ نقل ابنُ عبدالبرّ الإجماعَ على ذلك، لكن ذكر موهوب الجزريّ جوازَها في غير الصلاة قياساً على رواية الحديث بالمعنى»[(٣)].

إذا ثبت أن القراءات الشاذّة لا يجوزُ القراءةُ بها في الصلاة وغيرها فالواجبُ الاقتصارُ على القراءت المعتبرة عند أئمّة القراءة وهي منقولة نقلاً صحيحاً خلفاً عن سلفٍ، وهي المتلقّاة بالمشافهة.

فعن ابن المنكدر وعروة بن الزّبير وعمر بن عبدالعزيز وعامر الشعبيّ من التابعين أنهم قالوا: القراءةُ سنّةٌ يأخذُها الآخرُ عن الأول فاقرؤوا كما علّمتموه.

قال زيدُ بن ثابتٍ: القراءةُ سنّةٌ.

قال إسماعيلُ القاضي: أحسبُه يعني هذه القراءةَ التي جمعت المصحف[(٤)].

[٣١] ـ المسألة العاشرة: حكم الجهر في الفريضة بالبسملة:

ذهب مالك بن أنس في المشهور عنه وهو تحصيل مذهبه عند أصحابه إلى أنّ المصلّي لا يقرأ البسملة في صلاته لا سرًّا ولا جهراً[(٥)].

---

(١) المرشد الوجيز لأبي شامة ص ٤٠٤ ـ تحقيق: الطّباطبائي.
(٢) البرهان في علوم القرآن ٤٦٧/١.
(٣) الإتقان في علوم القرآن ٣٠٧/١.
(٤) المرشد الوجيز لأبي شامة ص ٣٧٩.
(٥) انظر: الكافي ٢٠١/١، والمعونة ٢١٧/١.

غير أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق روى عنه جواز قراءتها فرضاً ونفلاً وجواز الجهر بها أيضاً في الصّلاة الجهريّة.

ذكر ذلك في كتابه «المبسوط»(١) عن أبي ثابت محمّد بن عبيد الله المدنيّ، عن عبدالله بن نافع، عن مالك بن أنس.

ونبّه الحافظ ابن عبدالبرّ إلى أنّ هذا غيرُ محفوظٍ عن مالك إنّما هو محفوظٌ عن ابن نافع فقد قال: «لا أرى لأحدٍ أن يترك قراءة بسم الله الرّحمٰن الرّحيم»(٢).

قال ابن عبدالبرّ: «ولا يصحُّ عندنا عن مالك ـ والله أعلم ـ وإنّما هو صحيحٌ عن ابن نافعٍ»(٣).

والحاصل أنّ المشهورَ عن مالك عدمُ قراءة البسملة في الصّلاة لا سرًّا ولا جهراً، وما رواه القاضي إسماعيل بن إسحاق غير محفوظٍ عنه كما أفاده ابنُ عبدالبرّ.

والمسألة مشهورة عند العلماء ووقع فيها خلاف كبيرٌ، وأُفردت بتصانيف خاصّة أشهرها كتاب ابن عبدالبرّ: «الإنصاف فيما بين علماء المسلمين في قراءة بسم الله الرّحمٰن الرّحيم في فاتحة الكتاب»(٤)، وكتاب أبي شامة المقدسيّ: «البسملة الكبير»(٥).

وحاصل أقوال الأئمّة فيها ما يلي:

١ ـ ذهب الجمهورُ إلى استحباب قراءة البسملة في الصّلاة وأنّها آية من فاتحة الكتاب، واختلفوا في الجهر بها والإسرار:

---

(١) في نسخة صحيحة وقف عليها ابن عبدالبرّ.

(٢) أخرجه ابن عبدالبرّ في الإنصاف فيما بين علماء المسلمين في قراءة بسم الله الرّحمٰن الرّحيم في فاتحة الكتاب ص ٢٩١، من طريق محمّد بن وضّاح، حدّثنا يحيى بن يحيى، عن ابن نافع به.

(٣) الإنصاف ص ٢٩٢.

(٤) طبعته مكتبة أضواء السّلف ـ تحقيق الزّميل الفاضل: عبداللّطيف بن محمّد الجيلاني رعاه الله، وذلك عام ١٤١٧هـ.

(٥) لا يزال الكتاب مخطوطاً وله نسخة مصوّرة في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلاميّة.

أ ـ فذهب أبو حنيفة[١]، وأحمد[٢] إلى أنّه تقرأ البسملة في كلّ ركعةٍ ويسرّها ولا يجهر بها.

ب ـ وذهب مالك في رواية القاضي إسماعيل، والشّافعيّ[٣] إلى استحباب الجهر بها حيث يجهر بالقراءة بالفاتحة والسّورة.

٢ ـ بينما ذهب مالكٌ في المشهور عنه إلى عدم مشروعيّة البسملة في الفرض وأنّها ليست بآية من فاتحة الكتاب، ويجوز عنده قراءتُها في النّافلة للمتهجّدين ولمن يعرض القرآن عرضاً على المقرئين[٤].

وليس المقام مقام بسط لأدلّة الفريقين في الجهر أو الإسرار بها فقد استوعبها ابن عبدالبرّ وأبو شامة وغيرهما، وحسبنا ما ذهب إليه كثيرٌ من المحقّقين من جواز الأمرين الجهر والإسرار لقوّة الخلاف فيها.

قال الحازميّ[٥] «الصّواب في هذا الباب أن يقال: إنّ هذا أمر متّسع، والقول بالحصر فيه ممتنع، وكلٌّ من ذهب فيه إلى رواية فهو مصيبٌ متمسّكٌ بالسّنّة، والله أعلم»[٦].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومع هذا فالصّوابُ أنّ ما لا يجهر به قد يشرع الجهر به لمصلحة راجحة، فيشرع للإمام أحياناً لمثل تعليم المأمومين، ويسوغ للمصلّين أن يجهروا بالكلمات اليسيرة أحياناً، ويسوغ أيضاً أن يترك الإنسان الأفضل لتأليف القلوب واجتماع الكلمة خوفاً من التّنفير عمّا يصلح، كما ترك النّبيّ ﷺ بناءَ البيت على قواعد إبراهيم لكون

---

(١) انظر: الأصل ٣/١، وشرح معاني الآثار ١٩٩/١ ـ ٢٠٥، ومختصر اختلاف العلماء ٢٠١/١، والمبسوط ١٥/١.
(٢) انظر: المغني ١٤٩/٢.
(٣) انظر: المجموع ٣٤١/٣، وروضة الطّالبين ٢٤٢/١.
(٤) انظر: الإنصاف ص ١٥٤.
(٥) أبو بكر محمّد بن موسى الهمذانيّ أحد الأئمّة الحفّاظ، توفّي سنة ٥٨٤ هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ١٦٧/٢١ ـ ١٧٢.
(٦) الاعتبار ص ٢٣١.

قريش كانوا حديثي عهد بالجاهليّة وخشي تنفيرَهم بذلك، ورأى أنّ مصلحةَ الاجتماع والائتلاف مقدّمةٌ على مصلحة البناء على قواعد إبراهيم...

ولهذا نصّ الأئمّةُ كأحمد وغيره على ذلك بالبسملة وفي وصل الوتر وغير ذلك ممّا فيه العدول عن الأفضل إلى الجائز المفضول مراعاةً لائتلاف المأمومين أو لتعريفهم السّنّة، والله أعلم»(١).

وقال ابن القيّم ـ وهو يتحدّث عن صفة صلاة رسول الله ﷺ: «وكان يجهر ببسم الله الرّحمٰن الرّحيم تارةً ويخفيها أكثر ممّا يجهر بها، ولا ريب أنّه لم يكن يجهر بها دائماً في كلّ يوم وليلة خمس مرّات أبداً حضراً وسفراً، ويخفي ذلك على خلفائه الرّاشدين وعلى جمهور أصحابه وأهل بلده في الأعصار الفاضلة»(٢).

وقال الشّوكاني: «اعلم أنّ مثل هذه المسألة ليست من مواطن الإنكار على العامل بأيّ القولين، ولا يتصدّر لإنكار ذلك من له نصيبٌ من علم وحظّ من عرفان، فقد اختلفت فيها الأدلّة اختلافاً أوضح من شمس النّهار، واختلف فيها أهلُ العلم من سلف هذه الأمّة وخلفها اختلافاً لا ينكره المقصّرون فضلاً عن المتبحّرين في المعارف العلميّة»(٣).

[٣٢] ـ المسألة الحادية عشرة: حكم القهقهة في الصّلاة:

ذهب القاضي إسماعيلُ بن إسحاق إلى بطلان الصّلاة بالقهقهة بخلاف التّبسّم، وعلّة ذلك عنده أنّ القهقهة يحصل فيها ما يشبه حروف الكلام، ولذا فهو يعتبرُ أنّ الكلام في قطع الصّلاة أبينُ وأوضحُ منه في القهقهة؛ لأنّ الكلام يحصلُ بحروف محقّقة، بخلاف القهقهة فإنّها تحصلُ بما يشبه الحروف.

قال ابنُ رشد الجدّ: «قال إسماعيلُ القاضي: إنّ الكلامَ في قطع

(١) مجموع الفتاوى ٢٢/٤٣٦ ـ ٤٣٧.
(٢) زاد المعاد ١/٢٠٦ ـ ٢٠٧.
(٣) رسالة في حكم الجهر بالبسملة للشّوكاني ق ١، نقلاً عن حاشية الإنصاف ص ٨٧.

الصّلاة أبينُ من الضّحك، ألا ترى أنّ التّبسّم لا يقطعها وإنّما يقطعُها القهقهةُ؛ لأنّه يصيرُ فيها ما يشبه حروفَ الكلام»[١].

وخالف إسماعيلَ في هذا ابنُ رشدٍ الجدُّ فذهب إلى أنّ الضّحك أشدُّ وأبينُ في إبطال الصّلاة من الكلام؛ لما في الضّحك من اللّهو وقلّة الوقار ومفارقة الخشوع[٢]، ويقوّي رأيَ ابنِ رشدٍ أنّ القهقهة لم يُشرع جنسُها في الصّلاة بخلاف الكلام[٣].

وما ذهب إليه القاضي من بطلان الصّلاة بالقهقهة هو ما ذهب إليه مالكيّةُ بغداد كابن الجلّاب[٤]، والقاضي عبدالوهّاب البغداديّ[٥]، وهو قولُ مالك في «المدوّنة» فقد روى عنه ابنُ القاسم قال: «وقال مالكٌ فيمن قهقه في الصّلاة وهو وحده قال: يقطع ويستأنف، وإن تبسّم فلا شيء عليه، وإن كان خلف الإمام فتبسّم فلا شيء عليه»[٦].

وثمّة قولٌ آخر في مذهب مالك وهو أنّ الضّحك ناسياً بمنزلة الكلام ناسياً لا تبطل به الصّلاة، وإليه ذهب سحنون من المالكيّة[٧].

والحاصلُ عند المالكيّة قولان في المسألة:

الأوّل: بطلان الصّلاة بالقهقهة، وأنّها بخلاف الكلام يستوي فيها السّهوُ والعمدُ والغلبةُ.

والثّاني: أنّها كالكلام لا يبطل الصّلاةَ نسيانُه، ويبطلُها عمدُه.

---

(١) البيان والتّحصيل ١/٥١٥.
(٢) نفسه ١/٥١٤، ٥١٥.
(٣) انظر: الذّخيرة ٢/١٤٣.
(٤) انظر: التّفريع ١/٢٦٠.
(٥) انظر: المعونة ١/٢٧٦ ـ ٢٧٧.
(٦) المدونة ١/٩٨.
(٧) انظر: البيان والتّحصيل ١/٥١٤.

والأوّل نصُّ «المدونة»، وإليه ذهب القاضي إسماعيل، وعليه اقتصر الشّيخ خليل في «مختصره»(١).

وقد احتجّ المالكيّة على بطلان الصّلاة بالقهقهة بما يلي:

١ ـ حديث: **«من قهقه في الصّلاة أعادها»**(٢).

---

(١) انظر: جواهر الإكليل ٦٤/١ عند قول خليل: «وَبَطَلَتْ بِقَهْقَهَةٍ وَتَمَادَى المَأْمُومُ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى التَّرْكِ». والملاحظُ أنّ المالكيّة فرّقوا في الضّاحك إن كان مأموماً فإنّه يتمادى في صلاته ولا يفارق إمامه، ثمّ يعيدُها بعد فراغه معه. وإن كان الضّاحكُ إماماً وتعمّد الضّحك فقد أفسد على نفسه وعلى من خلفه، وإن غلب عليه استخلف من يتمّ بهم وأتمّ معهم فإذا فرغوا أعادوا. انظر: شرح التّلقين ـ تحقيق: السّلاّميّ ٦٥٩/٢ ـ ٦٦٠. ويجدر التّنبيهُ إلى أنّ هذه المسألة إحدى أربع مسائل عند المالكيّة يسمّونها مساجين الإمام الأربعة وهي مسائل لا يتمكن فيها المأموم من مفارقة إمامه كالسّجين الذي لا يتمكّن من مفارقة سجنه، وهي أوّلاً: من ذكر صلاةً في صلاة، ثانياً: ضحك المأموم، ثالثاً: من كبّر للرّكوع عند الإحرام، رابعاً: من ذكر الوتر خلف الإمام، انظر: تنوير المقالة ٣٠٤/٢، وشرح الرّسالة لزرّوق ٢١٥/١.

(٢) ذكره القاضي عبدُالوهّاب في المعونة ٢٧٦/١، وأقرب لفظ له حديث أبي هريرة مرفوعاً: **«من قهقه في صلاته فليعد وضوءه»** أخرجه الدّارقطنيُّ في سننه ١٦٤/١، رقم: ١١، وابنُ عديٍّ في الكامل ١٠٢٧/٣، وابنُ الجوزيّ في العلل المتناهية ٣٦٩/١، رقم: ٦١٢، والخطيبُ البغداديُّ في تاريخ بغداد ٣٩١/٩ واللّفظُ له كلّهم من طريق أبي أميّة، عن الحسن، عن أبي هريرة به، قال الخطيبُ: «أبو أميّة هو عبدُالكريم بن أبي المخارق المعلم، والحسن عن أبي هريرة مرسلٌ». قال ابن عديّ: «البلاء في هذا الإسناد من عبدالعزيز بن حصين، وعبدُ الكريم هو عبدُالكريم أبو أميّة بصري، وجميعاً ضعيفان». وقال ابنُ الجوزيّ: «هذا لا يصحُّ وفيه عللٌ، إحداهنّ: أرى الحسن لم يسمع من أبي هريرة. والثّانية: عبدُالكريم فقد رماه أيّوب السّختيانيُّ بالكذب، وقال أحمد ويحيى: ليس بشيء، وقال السّعديُّ: غير ثقة، وقال الدّارقطنيُّ: متروك. والثّالثة: عبدالعزيز: قال يحيى: ليس يساوي فلساً، وقال مسلم بن الحجّاج: ذاهبُ الحديث، وقال النّسائيُّ: متروكُ الحديث». وفي الباب أحاديثُ كثيرةٌ لا تخلو من كذّاب أو ضعيف، وقد قال الإمام أحمد: «ليس في الضّحك حديثٌ صحيحٌ» كما في التّلخيص الحبير ١١٥/١، وانظر: سنن الدّارقطنيّ ١٦١/١ ـ ١٧٥، باب أحاديث القهقهة في الصّلاة وعللها، والخلافيات للبيهقيّ ٣٦١/٢ ـ ٤١٧، والعلل المتناهية في الأحاديث الواهية ٣٦٨/١ ـ ٣٧٤، والتّلخيص الحبير ١١٥/١، وفتح الباري ٢٨٠/١، وإرواء الغليل ١١٤/٢ ـ ١١٧.

٢ ـ ما رواه ابنُ شهابٍ مرسلاً: «أنّ رسول الله ﷺ كان يصلّي بالنّاس وبين أيديهم حفرةٌ، فأقبل رجلٌ وفي عينيه شيءٌ قبيحُ البصر، فطفق القومُ يرمقونه وهو مقبلٌ نحوهم حتّى إذا بلغ الحفرةَ سقط، فلمّا انصرف رسولُ الله ﷺ قال: **من ضحك منكم فليعد الصّلاة**»[(١)].

٣ ـ أنّ الضّحك من جنس الكلام وهو أغلظُ منه إذ لم يجز في الصّلاة شيءٌ منه على وجه[(٢)].

والمسألة حكى فيها ابنُ المنذر الإجماع فقال: «وأجمعوا على أنّ الضّحك في الصّلاة ينقض الصّلاة»[(٣)].

وقال ابنُ حزم: «واتّفقُوا أنّ القهقهة تبطلُ الصّلاةَ، على أنّنا رُوِّينا عن الشّعبيّ: من ضحك في الصّلاة فلا شيء عليه»[(٤)].

---

(١) أخرجه مرسلاً سحنون في المدونة ٩٩/١، ووصله ابنُ عديّ في الكامل ١٠٢٦/٣، ومن طريقه البيهقيُّ في الخلافيات ٣٨٩/٢ ـ ٣٩٠، رقم: ٧٢٥، وابنُ الجوزيّ في العلل المتناهية ٣٧١/١، رقم: ٦١٥، من طريق سفيان بن محمّد الفزاريّ، ثنا ابنُ وهب، أخبرني يونسُ بن يزيد، عن الزّهريّ، عن أبي معاذ، عن الحسن، عن أنس بن مالك: «أنّ النّبيّ ﷺ كان يصلّي بالنّاس، فدخل أعمى المسجد فتردّى في بئر أو حفرة، فضحك القومُ، فأمر النّبيّ ﷺ من ضحك أن يعيد الوضوء والصّلاة». قال ابنُ الجوزيّ: «وهذا لا يصحُّ فيه أبو معاذ واسمُه سليمانُ بن أرقم، قال أحمدُ بن حنبل: ليس بشيءٍ لا يُروى عنه، وقال يحيى: لا يساوي فلساً، وقال النّسائيُّ وأبو داود والدّارقطنيُّ: متروكٌ. والثّاني: سفيانُ بن محمّدٍ، قال ابنُ عديّ: كان يسرق الأحاديثَ ويسوّي الأسانيد، وفي حديثه موضوعاتٌ، والبلاءُ في هذا الحديث منه». وقال ابنُ المنذر في الأوسط ٢٣٠/١: «لا يجوزُ أن يوصف أصحاب رسول الله ﷺ الذين وصفهم الله بالرّحمة في كتابه فقال: ﴿رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩] وخبر النّبيّ ﷺ بأنّ خير النّاس القرنُ الذي هو فيهم، بأنّهم ضحكُوا بين يدي الله تعالى خلف رسول الله ﷺ في صلاتهم...»، وانظر: فتح الباري ٢٨٠/١.

(٢) ذكره القاضي عبدالوهّاب البغداديّ في المعونة ٢٧٦/١ ـ ٢٧٧، وهو بهذا أيضاً يخالف القاضي إسماعيل الذي يرى أنّ الضّحك أغلظ وأبين.

(٣) الإجماع ص ٤٣، وحكاه أيضاً في كتابه الأوسط ٢٢٦/١.

(٤) مراتب الإجماع ص ٢٨.

وقال ابنُ قدامة: «لا نعلمُ فيه مخالفاً»[(١)].

٣٣ـ المسألة الثّانية عشرة: من رأى النّاس يصلّون وهو مارّ فإنّه لا تلزمه إعادةُ الصّلاة معهم:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ من صلّى الفرض وحده ثمّ رأى النّاس يصلّون وهو مارّ فإنّه لا تلزمُه إعادةُ الصّلاة معهم، ولا يدخل المسجد وليرجع فإنّه بدخوله يوجب على نفسه أن يتعمّد الصّلاةَ مع الإمام بعد أن صلّى وحده وذلك ممّا لا ينبغي، ذكر ذلك في كتابه «المبسوط»[(٢)].

فالإعادةُ لا تلزم من صلّى وحده في نظر القاضي إسماعيل بن إسحاق، أي: أنّها لا تجب لكنّها تستحبّ، ويشهد للاستحباب وعدم الوجوب ما يلي:

الأوّل: ما رواه محجن[(٣)] رضي الله عنه، أنّه كان في مجلس مع رسول الله ﷺ فأُذِّن بالصّلاة، فقام رسول الله ﷺ فصلّى، ثمّ رجع ومحجن في مجلسه لم يصلّ معه، فقال له رسول الله ﷺ: «**ما منعك أن تصلّي مع النّاس ألستَ برجل مسلم؟**» فقال: بلى يا رسول الله ﷺ ولكنّي قد صلّيتُ في أهلي. فقال له رسول الله ﷺ: «**إذا جئتَ فصلِّ مع النّاس وإن كنتَ قد صلّيتَ**»[(٤)].

---

(١) المغني ٤٥١/٢، وانظر: المبسوط ١٧١/١ ـ ١٧٢، والمدوّنة ٩٨/١، والمجموع ٨٩/٤، والمغني ٤٥١/٢.

(٢) انظر: المنتقى ٢٣٢/١.

(٣) محجن بن أبي محجن الدّئلي صحابي معدود في أهل المدينة، انظر: الإصابة ٤٧/٦.

(٤) أخرجه مالك في الموطّأ ـ تحقيق: فؤاد ١٣٢/١، رقم: ٨، ومن طريقه النّسائيُّ ١١٢/٢، والحاكم ٢٤٤/١، وابن حبّان ـ مع الإحسان ١٦٥/٦، عن زيد بن أسلم، عن رجل من بني الدِّيل يقال له: بُسْر بن محجن، عن أبيه محجن به. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح، ومالك بن أنس الحَكَمُ في حديث المدنيّين، وقد احتجّ به في الموطّأ».

فإن كان أمره بإعادة الصّلاة وإن كان قد صلّاها في أهله جماعةً فأمرُه بذلك إذا كان قد صلّاها في أهله وحده أولى[1].

الثّاني: براءة الذّمّة بأدائها في المرّة الأولى فلا تجب مرّةً أخرى.

الثّالث: أنّ الثّانية تعتبر نافلةً وفعلُ النّافلة مستحبٌّ.

ويظهر أنّ الفقهاء ـ وإن اختلفوا في تحديد الصّلوات التي تعاد[2] ـ فإنّهم متّفقون في الجملة على استحباب إعادة الصّلاة للمنفرد الذي صلّى وحده وهذه بعضُ أقوالهم في ذلك:

قال القاضي عبدالوهّاب: «يستحبّ للمصلّي وحده أن يعيدها في الجماعة»[3].

وقال العمرانيّ: «إذا صلّى صلاةً ثمّ أدركها في جماعة فالمستحبّ أن يعيدها مع الجماعة»[4].

وقال ابن قدامة: «من صلّى فرضه ثمّ أدرك تلك الصّلاة في جماعة استحبّ له إعادتُها»[5].

٣٤ـ المسالة الثّالثة عشرة: حكم إمامة الألكن[6]:

ذهب القاضي إسماعيل بنُ إسحاق إلى إجازة إمامة الألكن إذا كانت

---

(١) انظر: شرح التّلقين للمازري ـ تحقيقي ٦٦٧/٢.

(٢) فمذهب المالكيّة أنّ الصّلوات ـ بالنّسبة للمنفرد الذي صلّى ثمّ جاء المسجد فوجد جماعة ـ تعاد كلّها إلاّ المغرب. وللشّافعيّة وجهان، الأوّل: استحباب الإعادة في كلّ الصّلوات، والثّاني ـ وهو شاذّ منكر ـ: أنّه يعيد الظّهر والعشاء فقط. وعند الحنابلة إن أقيمت صلاة الفجر أو العصر وهو خارج المسجد لم يستحبّ له الدّخول، ونقل ابن قدامة عن الحنفيّة أنّه لا تعاد الفجر والعصر والمغرب. انظر: المعونة ٢٥٧/١، وروضة الطّالبين ٣٤٣/١، والمغني ٥١٩/٢.

(٣) المعونة ٢٦٢/١.

(٤) البيان ٣٨١/٢.

(٥) المغني ٥١٩/٢.

(٦) الألكنُ: هو العاجزُ عن إخراج بعض الحروف من مخرجه لعجمة أو غيرها سواء كان لا ينطقُ بالحرف أصلاً، أو ينطق به متغيّراً، كأن يجعل اللاّمَ ثاء مثلّثةً أو تاء مثنّاةً أو الرّاء لاماً، انظر: جواهر الإكليل ٨٠/١.

لكنتُه في غير قراءته[١].

قال المازريُّ: «وهذا الاشتراطُ لا معنى له لأنّ التّقصير في غير القراءة لا يخفى أنّه لا يؤثّرُ في القراءة، مع بعد اختلاف حال النّطق بالحرف في القرآن وفي غير القرآن»[٢].

وقد اختلف الفقهاء في إمامة الألكن على ستّة أقوالٍ:

الأوّل: صحّةُ إمامته وهو المنصوص عن مالك[٣]، وبه قال الحنفيّةُ في قول مرجوح[٤]، والشّافعيّةُ في قول مخرّج[٥].

الثّاني: صحّةُ إمامته إذا كانت لكنتُه في غير قراءته، وبه قال إسماعيل القاضي، وردّه أبو الحسن اللّخميُّ وأبو عبدالله المازريُّ[٦].

الثّالث: الجوازُ في قليل اللّكنة، والكراهةُ في بيّنها، حكاه أبو بكر ابن العربيّ[٧].

الرّابع: عدم صحّة الاقتداء به، وبه قال الحنفيّةُ في الصّحيح المختار عندهم[٨]، والشّافعيُّ في الجديد، وهو الأصحُّ عند الشّافعيّة؛ لأنّه يحتاج أن يحمل قراءة المأموم وهو يعجزُ عن ذلك، فلا يجوزُ أن ينتصب للتّحمّل كالإمام الأعظم إذا عجز عن تحمّل أعباء الأمّة[٩].

---

(١) انظر: قول إسماعيل في شرح التّلقين ٦٧٧/٢ ـ تحقيق: السّلامي، والتّوضيح ٨٥ أ لخليل ١/ل، وشرح قواعد القاضي عياض للقبّاب ص ٦٤٩.
(٢) شرح التّلقين ٦٧٧/٢.
(٣) انظر: الرّواية في ذلك عن مالك في النّوادر والزّيادات لابن أبي زيد ١/ل ١١٨ ب، والتّوضيح ١/ل ٨٥ أ، وشرح القواعد للقبّاب ص ٦٤٩، وشرح مختصر خليل للخرشي ٣٢/٢، وقال الأخير: وهو الصّحيحُ.
(٤) انظر: حاشية ردّ المحتار ٥٨١/١ ـ ٥٨٢.
(٥) انظر: المجموع ٢٦٧/٤.
(٦) انظر: التّوضيح لخليل ١/ق ٨٥ أ.
(٧) نفسه.
(٨) انظر: حاشية ردّ المحتار ٥٨١/١ ـ ٥٨٢.
(٩) انظر: المجموع ٢٦٧/٤.

الخامس: إن كانت صلاة جهريّة لم تصحّ، وإن كانت سرّيّة صحّت، وبه قال الشّافعيُّ في القديم(١).

السّادس: صحّة إمامته مع الكراهة، وبه قال الحنابلة(٢).

واستدلّ القائلون بالجواز بما يلي:

١ ـ أنّه ليس في ذلك إحالة معنى وإنّما هو نقصانٌ في أداء الحروف(٣).

٢ ـ ولأنّ ما يقوله الألكن والألثغ صار لغة له(٤).

والذي يظهر ـ والله تعالى أعلم ـ عدم صحّة إمامة الإمام الألكن الذي يبدل حرفاً بحرفٍ؛ لأنّ هذا الحرفَ لا ينوبُ منابَه لغةً، ويستثنى من هذه المسألة إبدالُ الضّاد ظاءً فإنّه معفوٌّ عنه، وذلك لخفاء الفرق بينهما ولا سيّما إذا كان الإمامُ عاميًّا فإنّ العاميَّ لا يكادُ يفرّقُ بين الضّاد والظّاء، فإذا قال: غير المغظوب عليهم ولا الظّالّين نقول: أبدل الضّادَ وجعلها ظاءً، فهذا يُعفى عنه لمشقّة التّحرّز منه وعسر الفرق بينهما لا سيّما من العوامّ(٥).

٣٥ ـ المسألة الرّابعة عشرة: حكم القراءة خلف الإمام في الجهريّة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المأموم لا يقرأ خلف إمامه في الصّلاة الجهريّة(٦).

---

(١) نفسه.
(٢) انظر: المغني ٣/٣٢.
(٣) انظر: شرح التّلقين للمازريّ ٢/٦٧٧ ـ تحقيق: السّلاميّ، والتّوضيح ١/ل ٨٥ أ، وشرح القواعد ص ٦٤٩، وقد عزا خليلٌ هذا الاستدلال للقاضي عبدالوهّاب البغداديّ في كتابه الإشراف ولم أره فيه.
(٤) انظر: حاشية ردّ المحتار ١/٥٨١ ـ ٥٨٢.
(٥) انظر: الشّرح الممتع على زاد المستقنع ٤/٣٤٦.
(٦) انظر: التّمهيد ١١/٥٣ ـ ٥٤.

وروى القاضي في ذلك ثلاثة آثار[١]:

الأوّل: قال إسماعيل بن إسحاق القاضي: حدّثنا علي بن المدينيّ، قال: حدّثنا سليمان بن حيّان الأحمر، قال: حدّثنا داود بن أبي هند، عن أبي نضرة، عن أسيد بن جابر قال: قال عبدالله بن مسعود: «أتقرؤون خلف الإمام؟ قلنا: نعم. قال: ألا تفقهون؟ ما لكم لا تعقلون؟ ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟﴾[٢]»[٣].

الثّاني: حدّثنا حفص بن عمر، قال: حدّثنا شعبة، عن منصور، عن أبي وائل قال: سئل عبدالله عن القراءة خلف الإمام؟ قال: أنصت للقرآن فإنّ في الصّلاة شغلاً، وسيكفيك ذلك الإمام[٤].

الثّالث: حدّثنا حجّاج بن منهال، قال: حدّثنا حمّاد بن سلمة، عن قتادة، عن سعيد بن المسيّب في قوله: «﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟﴾[٥] قال: **في الصّلاة**»[٦].

أفادت هذه الآثار التي رواها القاضي إسماعيل أنّ مذهب ابن مسعود، وابن المسيّب عدم قراءة المأموم في الجهريّة وراء الإمام بل يشتغل بالإنصات لقراءة إمامه.

---

(١) ذكر هذه الآثار ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ٢٩/١١ ـ ٣٠ من طريق عبدالوارث بن سفيان، قال: حدّثنا أحمد بن دحيم، قال: حدّثنا إبراهيم بن حمّاد بن إسحاق، قال: حدّثنا عمّي إسماعيل بن إسحاق.

(٢) الأعراف: الآية ٢٠٤.

(٣) أخرجه بنحوه الطّبريّ في تفسيره ٣٤٦/١٣، رقم: ١٥٥٨٤.

(٤) أخرجه البخاري في القراءة خلف الإمام ١٧٠، وعبدالرزّاق في المصنّف ١٣٨/٢، والبيهقيّ في الكبرى ١٦٠/٢، والطّبرانيّ في المعجم الكبير ٢٦٤/٩، من طرق عن منصور، عن أبي وائل، عن ابن مسعود به. قال الهيثميّ في مجمع الزّوائد ١١١/٢: «رجاله موثّقون».

(٥) الأعراف: الآية ٢٠٤.

(٦) أخرجه الطّبريّ في تفسيره ٣٤٧/١٣، رقم: ١٥٥٨٨ من طريق قتادة، عن سعيد به.

وهي مسألة فيها قولان للفقهاء:

الأوّل: لا يقرأ المأموم مع الإمام فيما يجهر فيه، وبه قال أبو حنيفة[1]، ومالك[2]، والشّافعيّ في القديم[3]، وأحمد[4].

الثاني: تجب القراءة على المأموم، وبه قال الشّافعيّ في الجديد، وهو الصّحيح عند الشّافعيّة[5].

واحتجّ الجمهور على عدم قراءة المأموم مع الإمام فيما يجهر فيه بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟﴾[6].

قال زيد بن أسلم وأبو العالية: كانوا يقرأون خلف الإمام فنزلت الآيةُ[7].

وقال أحمد: أجمع النّاس على أنّ هذه الآية في الصّلاة[8].

٢ ـ ولأنّ الآية نصّ عامّ فيتناول بعمومه الصّلاة[9].

٣ ـ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«إنّما جُعل الإمام ليؤتمّ به، فإذا كبّر فكبّروا، وإذا قرأ فأنصتوا»**[10].

---

(١) انظر: مختصر الطّحاوي ٢٧، ومختصر اختلاف العلماء ٢٠٤/١ ـ ٢٠٥، والمبسوط ١٩٩/١، وبدائع الصّنائع ١١١/١.
(٢) انظر: عيون المجالس ٢٩٥/١، والإشراف ٢٣٨/١ ـ ٢٣٩، والقوانين الفقهيّة ٦٤.
(٣) انظر: المجموع ٣٦٤/٣.
(٤) انظر: المغني ٢٥٩/٢.
(٥) انظر: المجموع ٣٦٤/٣.
(٦) الأعراف: الآية ٢٠٤.
(٧) انظر: المغني ٢٦١/٢.
(٨) نفسه.
(٩) نفسه.
(١٠) أخرجه أبو داود ٤٣٥/١، رقم: ٦٠٤، والنّسائيّ ١٤١/٢ ـ ١٤٢، وابن ماجه ١٣٠/٢، رقم: ٨٤٦، من طرق عن أبي خالد الأحمر، عن ابن عجلان، عن زيد بن أسلم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة به. وأشار إليه مسلم في «صحيحه» ٣٠٤/١ وصحّحه.

وجه الدّلالة من الحديث فيما يلي:

أ ـ أنّه أمره بالإنصات وذلك ينفي وجوب القراءة.

ب ـ أنّه قصد تعليم ما يلزمه أن يفعله خلف الإمام ولم يذكر القراءة.

ج ـ أنّه بيّن ما يفعل المأموم فيه بمثل فعل الإمام، وما من حقّه أن يفعل فيه بخلاف فعله، وفي القول بأنّ على المأموم أن يقرأ إبطالٌ لموضع التّفرقة[١].

٤ ـ ولأنّها قراءة لا تجب على المسبوق فلا تجب على غيره كقراءة السّورة، يحقّقه أنّها لو وجبت على غير المسبوق لوجبت على المسبوق كسائر أركان الصّلاة[٢].

٥ ـ ولأنّه إجماعٌ قال الإمام أحمد: «ما سمعنا أحداً من أهل الإسلام يقول: إنّ الإمام إذا جهر بالقراءة لا تجزىء صلاةُ من خلفه إذا لم يقرأ، وهذا النّبيّ ﷺ وأصحابُه والتّابعون، وهذا مالكٌ في أهل الحجاز، وهذا الثّوريّ في أهل العراق، وهذا الأوزاعيّ في أهل الشّام، وهذا اللّيث في أهل مصر، ما قالوا لرجل صلّى خلف الإمام وقرأ إمامُه ولم يقرأ هو: صلاتُه باطلةٌ»[٣].

وحجّة الشّافعيّ في قوله الجديد على وجوب القراءة على المأموم حال الجهريّة الأحاديث الواردة في أن لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب وأنّها بدونها خداج غير تمام وهي عامّة[٤].

وأجيب بأنّها محمولة على غير المأموم[٥]، وقد جاء مصرّحاً به فيما

---

(١) انظر: بدائع الصّنائع ١/١١١، والإشراف ١/٢٣٩.
(٢) انظر: الإشراف ١/٢٤٠ ـ ٢٤١، والمغني ٢/٢٦٢ ـ ٢٦٣.
(٣) المغني ٢/٢٦٢.
(٤) انظر: المجموع ٣/٣٦٣.
(٥) انظر: المغني ٢/٢٦٣.

رواه الخلّال بإسناده عن جابر أنّ النّبيّ ﷺ قال: «**كلُّ صلاةٍ لا يقرأ فيها بأمّ القرآن فهي خداجٌ إلاّ أن تكون وراء الإمام**»[(١)].

والذي يظهر قوّة ما ذهب إليه الجمهور لقوّة أدلّتهم في المسألة، خاصّة الآية الكريمة التي فيها الأمرُ بالإنصات.

قال ابن عبدالبرّ: «في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا لَهُۥ وَأَنصِتُوا﴾[(٢)] مع إجماع أهل العلم أنّ مراد الله من ذلك في الصّلوات المكتوبة أوضح الدّلائل على أنّ المأموم إذا جهر إمامُه في الصّلاة أنّه لا يقرأ معه بشيءٍ وأن يستمع له وينصت، وفي ذلك دليلٌ على أنّ قول رسول الله ﷺ: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»[(٣)] مخصوصٌ في هذا الموضوع وحده إذا جهر الإمامُ بالقراءة لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا لَهُۥ وَأَنصِتُوا﴾[(٤)]، وما عدا هذا الموضوع وحده فعلى عموم الحديث، وتقديره: لا صلاة ـ يعني: لا ركعة ـ لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب إلاّ لمن صلّى خلف إمام يجهر بالقراءة فإنّه يستمع وينصت»[(٥)].

٣٦ـ المسألة الخامسة عشرة: حكم القراءة خلف الإمام في السّرّيّة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ القراءة خلف الإمام فيما أسرّ فيه مستحبّةٌ غير واجبةٍ[(٦)].

---

(١) أخرجه الدّارقطنيّ في سننه ٣٢٧/١ من طريق يحيى بن سلام، ثنا مالك بن أنس، ثنا وهب بن كيسان، عن جابر به. قال الدّارقطنيّ: «يحيى بن سلام ضعيف والصّواب موقوفٌ»، وكذا رجّح وقفه البخاريُّ في القراءة خلف الإمام ١٦٠.
(٢) الأعراف: الآية ٢٠٤.
(٣) أخرجه البخاري ٢٣٦/٢ ـ ٢٣٧، رقم: ٧٥٦، ومسلم ٢٩٥/١، رقم: ٣٤ من حديث عبادة بن الصّامت رضي الله عنه.
(٤) الأعراف: الآية ٢٠٤.
(٥) التّمهيد ٣٠/١١ ـ ٣١.
(٦) انظر: التّمهيد ٥٣/١١ ـ ٥٤.

وقد اختلف الفقهاء في المسألة على قولين:

الأوّل: لا يقرأ المأمومُ خلف الإمام فيما يسرّ فيه، وإليه ذهب أبو حنيفة(١).

وحجّة أبي حنيفة حديث: «**من كان له إمامٌ فقراءةُ الإمام له قراءةٌ**»(٢).

الثّاني: يقرأ مع الإمام في كلّ ما يسرّ فيه، وإليه ذهب الجمهور مالك(٣)، والشّافعيّ(٤)، وأحمد(٥).

وحجّة الجمهور ما يلي:

١ ـ ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: «صلّى رسول الله ﷺ صلاةً فلمّا قضاها قال: **هل قرأ أحدٌ منكم معي بشيءٍ من القرآن؟** فقال رجلٌ من القوم: أنا يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: **إنّي أقول: ما لي أنازع القرآن؟ إذا أسررتُ بقراءتي فاقرؤوا معي، وإذا جهرتُ بقراءتي فلا يقرأن معي أحدٌ**»(٦).

وهو نصّ في المسألة لو كان ثابتاً غير أنّه لا يصحّ عن رسول الله ﷺ.

---

(١) انظر: مختصر الطّحاوي ص ٢٧، ومختصر اختلاف العلماء للجصّاص ١/٢٠٤ ـ ٢٠٥، والمبسوط ١/١٩٩، وبدائع الصّنائع ١/١١٠.

(٢) أخرجه ابن ماجه ٢/١٣٣، رقم: ٨٥٠، من طريق جابر الجعفيّ، عن أبي الزّبير، عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: . . . فذكره. وإسناده ضعيف لضعف جابر الجعفيّ، غير أنّ الحديث له طرق وشواهد تشهد بمجموعها أنّ للحديث أصلاً، وقد استوفاها الألبانيُّ في كتابه الإرواء ٢/٢٦٨ ـ ٢٧٩، وخلص إلى أنّ الحديث بمجموع تلك الطّرق حسنٌ ـ أي: لغيره ـ.

(٣) انظر: عيون المجالس ١/٢٩٥، والتّمهيد ١١/٥٣، والقوانين الفقهيّة ص ٤٤.

(٤) انظر: التّهذيب ٢/٩٨ للبغوي.

(٥) انظر: المغني ٢/٢٦٥.

(٦) أخرجه الدّارقطنيّ ١/٣٣٣، رقم: ٣٢، وفي إسناده زكريّا بن يحيى الوقار، قال الدّارقطنيُّ: «تفرّد به زكريًّا الوقار وهو منكر الحديث متروك»، وانظر: ميزان الاعتدال ٢/٧٧.

٢ ـ وفي رواية: فقال رسول الله ﷺ: **«إنّي أقول: ما لي أنازع القرآن؟»** فانتهى النّاسُ عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه رسولُ الله ﷺ بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول الله[(١)].

فظاهر قول أبي هريرة هذا يقتضي بقاءهم عليها في صلاة السّرّ.

واختلف العلماء في حكم القراءة هاهنا إذا أسرّ الإمام:

١ ـ فذهب أبو حنيفة، وأكثر أصحاب مالك، وأحمد إلى أنّ القراءة خلف الإمام فيما أسرّ به الإمامُ سنّةٌ ولا شيء على من تركها إلاّ أنّه قد أساء[(٢)].

قال ابن قدامة: «هذا قول أكثر أهل العلم»[(٣)].

واحتجّوا على قولهم بعدم الوجوب بما يلي:

١ ـ حديث: **«من كان له إمامٌ فقراءةُ الإمام له قراءةٌ»**[(٤)].

وهذا عامّ يندرج تحته المأموم في الصّلاة السّرّيّة.

٢ ـ ولأنّ القراءة لو وجبت على المأموم لوجبت على المسبوق كسائر الأركان[(٥)].

٣ ـ ولأنّه مأمومٌ فلم يجب عليه القراءةُ كحالة الجهر[(٦)].

---

(١) أخرجه مالك في الموطّأ ١٣٩/١، رقم: ٢٣٠، ومن طريقه أبو داود ٥٢٣/١، رقم: ٨٢٢، والتّرمذيّ ٣٤٤/١، رقم: ٣١٢، والنّسائيّ ١٤٠/١ ـ ١٤١، عن ابن شهاب، عن ابن أُكيمة اللّيثيّ، عن أبي هريرة به. قال التّرمذيّ: «هذا حديث حسن».

(٢) انظر: مختصر الطّحاوي ص ٢٧، والرّسالة ١٩٣/١ ـ مع شرح زرّوق، والإشراف ٢٣٨/١، والتّمهيد ٥٣/١١، والكافي ٢٠١/١، وجواهر الإكليل ٥٠/١، عند قول خليل: «وَنُدِبَتْ إِنْ أَسَرَّ»، والمغني ٢٦٥/٢، ٢٦٨.

(٣) المغني ٢٦٨/٢.

(٤) تقدّم تخريجه.

(٥) انظر: المغني ٢٦٩/٢.

(٦) نفسه.

٢ ـ وقال الشّافعيّ[١] وداود الظّاهريّ[٢]: القراءة فيما أسرّ فيه الإمام واجبةٌ.

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ ـ عموم الأحاديث الواردة في أن لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب كحديث عبادة بن الصّامت أنّ النّبيّ ﷺ قال: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»[٣]، وهو نصّ عامّ يدخل تحته المأموم في الصّلاة السّرّيّة وراء إمامه[٤].

وأجيب بأنّ هذه الأحاديث محمولة على الإمام والمنفرد دون المأموم[٥].

٢ ـ ولأنّه مصلّ لا يسمع القراءة فوجبت عليه كالمنفرد.

وأجيب بأنّه لا يصحّ قياس المأموم على المنفرد لأنّ المنفرد ليس له من يتحمّل عنه القراءةَ بخلاف المأموم[٦].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) وهو المذهب الصّحيح عند الشّافعيّة انظر: المجموع ٣/٣١٦ ـ ٣١٧، وروضة الطّالبين ١/٢٤١.
(٢) انظر: المغني ٢/٢٦٨.
(٣) أخرجه البخاري ٢/٢٣٦ ـ ٢٣٧، رقم: ٧٥٦، ومسلم ١/٢٩٥، رقم: ٣٤.
(٤) انظر: المجموع ٣/٣٦٧.
(٥) انظر: المغني ٢/٢٦٧.
(٦) نفسه ٢/٢٦٩ ـ ٢٧٠.

المبحث الثّالث
في القصر والجمع



وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم القصر في السّفر.

المسألة الثّانية: حكم الجمع بين الصّلاتين لغير سبب.

* * *

٣٧ ـ المسألة السّادسة عشرة: حكم القصر في السّفر:

ذهب القاضي إسماعيل بنُ إسحاق إلى أنّ القصر واجبٌ في السّفر وأنّ فرض المسافر ركعتان اثنتان(١)، وهي روايةُ أشهب عن مالك(٢).

والذي عليه المذهبُ أنّ القصر سنّةٌ مؤكّدةٌ فقد روى أبو مصعب في

---

(١) انظر: الاستذكار ٦/٦٢، وتبصرة اللّخميّ ١/ل ٥٠ أ، ومقدّمات ابن رشد ١/٢١١، والبيان والتّحصيل ١/٢٢٦، وجامع ابن يونس ١/ل ٦٦أ، وشرح التّلقين للمازري ٣/١١٨١ ـ تحقيقي، وعقد الجواهر الثّمينة ١/٢٠٩ لابن شاس، ومناهج التّحصيل للرّجراجي ١/ل ٢٠أ، ومختصر ابن عرفة ١/١٤٠، وشرح الرّسالة لزرّوق ١/٢٤٠، والتّاج والإكليل ٢/١٣٩، وحاشية الرّهونيّ ٢/١٢٠.

(٢) ذكر هذه الرّواية ابنُ الجهم كما في الاستذكار ٦/٦٣، وانظر: شرح صحيح البخاريّ لابن بطّال ٣/٧٠، والمنتقى ١/٢٦٠، وعقد الجواهر الثّمينة ١/٢٠٩.

«مختصره» عن مالكٍ قال: «القصرُ في السّفر سنّةٌ للرّجال والنّساء»[١].

قال ابنُ عبدالبرّ: «وحسْبُكَ بهذا في مذهب مالكٍ، مع أنّه لم يختلف قولُه: إنّ من أتمّ في السّفر يعيدُ ما دام في الوقت، وذلك استحبابٌ عند من فهمَ لا إيجابٌ»[٢].

وقال أبو الفرج اللّيثيّ: «روايةُ أبي مصعب أغنتنا عن طلب مذهب مالك في ذلك»[٣].

قال ابنُ عبدالبرّ: «يعني من مسائله وأجوبته»[٤].

وقد اختلف الفقهاءُ في هذه المسألة على قولين:

الأوّل: أنّ القصر فرضٌ، وبه قال أبو حنيفة[٥]، ومالكٌ في رواية أشهب، وإسماعيل بن إسحاق القاضي.

الثّاني: أنّ القصر سنّةٌ، وبه قال المالكيّة[٦]، والشّافعيّةُ[٧]، والحنابلةُ[٨].

الأدلّة:

احتجّ القائلون بأنّ القصر فرضٌ بما يلي:

---

(١) التّمهيد ١١/١٧٥.
(٢) نفسه.
(٣) الاستذكار ٦/٦٥.
(٤) نفسه.
(٥) انظر: مختصر الطّحاويّ ٣٣، والمبسوط ١/٢٣٩، وبدائع الصّنائع ١/٩١، والهداية ١/٨١، والاختيار لتعليل المختار ١/٧٧.
(٦) انظر: المصادر المتقدّمة ص ٢٦٤، حاشية: ١.
(٧) انظر: الأمّ ٣/٧ ـ ١١، وتهذيب البغويّ ٢/٢٩٧، وروضة الطّالبين ١/٣٨٩.
(٨) انظر: المغني ٣/١٢٢، والمسافر عندهم مخيّرٌ إن شاء صلّى ركعتين وإن شاء أتمّ، وهو المشهور عن الإمام أحمد، ورُوي عنه أنّه توقّف وقال: أنا أحبُّ العافيةَ من هذه المسألة.

١ ـ حديث ابن عبّاس رضي الله عنه: «فرض اللّهُ الصّلاةَ على لسان نبيّكم ﷺ في الحضر أربعاً، وفي السّفر ركعتين، وفي الخوف ركعةً»[(١)].

فأخبر أنّ الفرض ركعتان وأنّه ليس بقصر بل هو تمام[(٢)].

وأجيب عن هذا بأنّ معناه فرضُه ذلك إذا اختار لقول عائشة رضي الله عنها: «فُرضت الصّلاة ركعتين ركعتين في الحضر والسّفر، فزيد في صلاة الحضر، وأقرّت صلاة السّفر»[(٣)].

قال الجصّاص: «فأخبرت أنّ فرض المسافر في الأصل ركعتان وفرض المقيم أربع كفرض صلاة الفجر وصلاة الظّهر، فغير جائز الزّيادة عليها كما لا تجوز الزّيادة على سائر الصّلوات»[(٤)].

وأجيب عن هذا بأنّ المراد أنّها أقرّت في السّفر في حقّ من اختار القصر[(٥)].

٢ ـ قول عمر: «صلاة الأضحى ركعتان، وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة السّفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيّكم»[(٦)].

---

(١) أخرجه مسلم ٤٧٩/١، رقم: ٥.
(٢) انظر: أحكام القرآن ٣١٨/٢ ـ دار الكتب العلميّة.
(٣) أخرجه البخاري ٥٥٣/١، رقم: ٣٥٠، ومسلم ٤٧٨/١، رقم: ٦٨٥.
(٤) أحكام القرآن للجصّاص ٣١٩/٢.
(٥) انظر: شرح التلقين ١١٨٤/٣.
(٦) أخرجه النّسائيّ ١١١/٣، وابنُ ماجه ٣٣٨/١، رقم: ١٠٦٣ ـ تحقيق فؤاد، وابن حبّان ٢٢/٧ ـ ٢٣، رقم: ٢٧٨٣، والبيهقي في السّنن الكبرى ٢٠٠/٣، وأحمد في المسند ٣٧/١، من طرق عن زبيد، عن عبدالرّحمٰن بن أبي ليلى قال: قال عمر: ... فذكره. قال ابن المنذر في الأوسط ٣٣٦/٤: «هو خبر ثابت»، وقال ابن كثير في تفسيره ٤٨٥/١: «هذا إسناد صحيح على شرط مسلم، وقد حكم مسلم في مقدمة كتابه بسماع ابن أبي ليلى عن عمر، وقد جاء مصرّحاً به في هذا الحديث وفي غيره وهو الصّواب إن شاء الله»، وقال الألبانيّ في إرواء الغليل ١٠٦/٣: «إسناده صحيح على شرط الشّيخين فإنّ ابن أبي ليلى قد سمع عمر رضي الله عنه على الأصحّ، بل صرّح بسماعه منه لهذا الحديث في رواية يزيد بن هارون كما ذكره أحمد عقب الحديث».

وأجيب عن هذا بأنّه محمول على من اختار القصر مع أنّه قرنه بالسّنن فدلّ على أنّه سنة(١).

٣ ـ قول ابن عبّاس رضي الله عنهما: «من صلّى في السّفر أربعاً كمن صلّى في الحضر ركعتين»(٢).

٤ ـ وعن صفوان بن محرز أنّه سأل ابنَ عمر عن الصّلاة في السّفر؟ فقال: ركعتان، فمن خالف السّنّةَ كفر(٣).

٥ ـ عن عثمان بن عفّان رضي الله عنه أنّه صلّى بمنى أربع ركعات فأنكره النّاسُ عليه، فقال: «يا أيُّها النّاس إنّي تأهّلتُ بمكّة منذ قدمتُ، وإنّي سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: **من تأهّل في بلد فليُصلّ صلاةَ المقيم**»(٤).

---

(١) انظر: شرح التلقين ١١٨٦/٣ ـ تحقيقي، والمجموع ٣٤٢/٤.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٢٥١/١، وابن المنذر في الأوسط ٣٣٤/٤، رقم: ٢٢٣٨، من طريق مروان بن معاوية الفزاري، ثنا حميد بن عليّ العقيليّ، ثنا الضّحّاك بن مزاحم، عن ابن عبّاس به. وضعّفه ابن حجر في المطالب العالية ١٨٠/١ بعد أن عزاه لمسدد ـ يعني في مسنده ـ، ولعلّ ذلك من أجل حميد بن عليّ العقيليّ فقد قال فيه الدّارقطنيُّ: لا يستقيم حديثُه ولا يحتجّ به كما في ميزان الاعتدال ١٣٧/٢.

(٣) أخرجه عبدُالرّزّاق في المصنّف ٥٢٠/٢.

(٤) أخرجه أحمد في المسند ٦٢/١، وأبو يعلى في المسند ١٥٧/١، رقم: ١٨، والحميدي في المسند ٢١/١، رقم: ٣٦، وابن أبي شيبة في المسند ـ كما في نصب الرّاية ٢٧١/٣ ـ، من طرق عن عكرمة بن إبراهيم الباهليّ، ثنا عبدالله بن عبدالرّحمٰن بن أبي ذباب، عن أبيه، عن عثمان بن عفّان به. وهذا لفظ أحمد، وإسناده ضعيف من أجل عكرمة بن خالد الباهليّ قال عنه ابن حبّان في المجروحين ١٨٨/٢: «كان ممّن يقلب الأخبار ويرفع المراسيل لا يجوز الاحتجاج به». وقال الذّهبيّ في المغني في الضّعفاء ١/٢: «مجمع على ضعفه». وذكر البيهقي وابن حجر له علّة أخرى وهي الانقطاع، قال ابن حجر في فتح الباري ٦٦٤/٢: «الحديث لا يصحّ لأنّه منقطع وفي رواته من لا يحتجّ به، ويردّه قول عروة: تأوّلت ما تأوّل عثمان، ولا جائز أن تتأهّل عائشة أصلاً فدلّ على وهن ذلك الخبر». والحديث ضعّفه البيهقي في معرفة السّنن والآثار ٤٢٩/٢، وابن كثير في البداية ٢٢٩/٧، والهيثمي في مجمع الزوائد ١٥٦/٢، والمقصد العليّ ص ٣٧٩، والألباني في ضعيف الجامع الصّغير رقم: ٥٥١١.

ولو كان الإتمامُ سائغاً لما أنكروه ولا احتاج إلى الاعتذار[١].

٦ ـ حديث عمر بن الخطّاب رضي الله عنه حيث قال للنّبيّ ﷺ: «ما بالُنا نقصر وقد أَمِنَّا؟ فقال له رسول الله ﷺ: **صدقةٌ تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**»[٢].

قال الجصّاص: «وصدقة الله علينا هي إسقاطُه عنّا، فدلّ ذلك على أنّ الفرض ركعتان، وقولُه: «**فاقبلوا صدقته**» يوجب ذلك لأنّ الأمر للوجوب، فإذا كنّا مأمورين بالقصر فالإتمام منهيٌّ عنه»[٣].

فهذه الأحاديث والآثار تدل على أنّ فرض المسافر ركعتان وفي هذا يقول الجصّاصُ: «هذه أخبار متواترةٌ عن النّبيّ ﷺ والصّحابة في فعل الرّكعتين في السّفر لا زيادة عليهما، وفي ذلك الدّلالةُ من وجهين على أنّهما فرض المسافر:

أحدهما: أنّ فرض الصّلاة مجمل في الكتاب مفتقر إلى البيان، وفعل النّبيّ ﷺ إذا ورد على وجه البيان فهو كبيانه بالقول يقتضي الإيجاب، وفي فعله صلاةَ السّفر ركعتين بيان منه أنّ ذلك مراد الله، كفعله لصلاة الفجر وصلاة الجمعة وسائر الصّلوات.

والوجه الثّاني: لو كان مرادُ الله الإتمام أو القصر على ما يختاره المسافر لما جاز للنّبيّ ﷺ أن يقتصر بالبيان على أحد الوجهين دون الآخر، وكان بيانُه للإتمام في وزن بيانه للقصر، فلمّا ورد البيان إلينا من النّبيّ ﷺ في القصر دون الإتمام دلّ ذلك على أنّه مراد الله دون غيره، ألا ترى أنّه لمّا كان مرادُ الله في رخصة المسافر في الإفطار أحد شيئين من إفطار أو صوم ورد البيان من النّبيّ ﷺ تارة بالإفطار وتارة بالصّوم»[٤].

---

(١) انظر: شرح التلقين ١١٨٧/٣ ـ تحقيقي.
(٢) أخرجه مسلم ٤٧٨/١، رقم: ٤.
(٣) أحكام القرآن ٣١٨/٢ ـ دار الكتب العلميّة.
(٤) أحكام القرآن للجصّاص ٣١٩/٢.

قال الشّوكانيُّ: «فهذه الأدلّةُ قد دلّت على أنّ القصر واجبٌ عزيمةٌ غيرُ رخصة»[١].

٧ ـ أنّ كلّ صلاة فرض رُدّت إلى ركعتين فذلك هو الواجبُ فيها أصلُه الجمعة[٢].

٨ ـ قال الجصّاص: «ويدلّ عليه من جهة النّظر اتّفاق الجميع على أنّ للمسافر ترك الأخريين لا إلى بدل، ومتى فعلهما فإنّما يفعلهما على وجه الابتداء، فدلّ على أنّهما نفلٌ، لأنّ هذه صورة النّفل وهو أن يكون مخيّراً بين فعله وتركه، وإذا تركه تركه لا إلى بدل»[٣].

وقال ابن قدامة: «ولأنّ الرّكعتين الأخريين يجوزُ تركهُما إلى غير بدلٍ، فلم تجر زيادتهُما على الرّكعتين المفروضتين، كما لو زادهما على صلاة الفجر»[٤].

٩ ـ قال ابن المنذر: «وأجمع أهلُ العلم على أنّ من صلّى في السّفر الذي للمسافر أن يقصر في مثله الصّلاة ركعتين أنّه مؤدٍّ ما فرض عليه، وقد اختلف فيمن صلّى أربعاً هل أدّى فرضاً أم لا؟ فالفرضُ ساقطٌ عمّن صلّى ركعتين لإجماعهم، ولا يسقطُ الفرضُ عمّن صلّى أربعاً لاختلافهم»[٥].

واحتجّ القائلون بأنّ القصر ليس بفرض بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾[٦].

فلو كان القصر فرضاً لم يقل فيه: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ إذ لا يعبّر عن

(١) السّيل الجرّار ١/٣٠٧.
(٢) انظر: المعونة ١/٢٦٨، والمنتقى ١/٢٦٠.
(٣) أحكام القرآن ٢/٣١٩.
(٤) المغني ٣/١٢٢.
(٥) الأوسط ٤/٣٣٧.
(٦) النّساء: الآية ١٠١.

الواجب أنّه لا جناح فيه، وإنّما يعبّر بذلك عمّا يجوز العدول عنه[1].

وأجيب بأنّ الآية واردةٌ في صلاة الخوف والمرادُ قصرُ الصّفة لا قصر العدد، ولو سلّم أنّها في صلاة القصر لكان ما يفهم من رفع الجناح غيرَ مرادٍ به ظاهرُه لدلالة الأحاديث الصّحيحة على أنّ القصر عزيمة لا رخصة[2].

٢ ـ حديث عائشة رضي الله عنها: «أنّ رسول الله ﷺ كان يتمّ الصّلاة في السّفر ويقصر»[3].

وعنه جوابان:

الأوّل: عدم ثبوته.

الثّاني: على فرض ثبوته فمعناه أنّه قصر في الفعل وأتمّ في الحكم كقول عمر بن الخطّاب رضي الله عنه: «صلاة السّفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيّكم عليه السّلام»[4].

---

(١) انظر: المعونة ٢٦٨/١، وشرح التلقين ١٢٠١/٣ ـ تحقيقي، والمغني ١٢٢/٢.

(٢) انظر: السّيل الجرّار ٣٠٧/١.

(٣) أخرجه الدارقطني في السنن ١٨٩/٢، رقم: ٤٥، والبيهقي في السنن الكبرى ١٤١/٣، والطحاوي في شرح معاني الآثار ٤١٥/١، والبزار في المسند ـ كما في كشف الأستار ٣٢٩/١، رقم: ٦٨٢ ـ، من طرق عن المغيرة بن زياد، عن عطاء، عن عائشة به. قال الدّارقطنيّ: «المغيرة بن زياد ليس بالقويّ». وأنكر أحمد بن حنبل هذا الحديث فيما رواه عنه ابنُه عبدالله في مسائله ص ١١٩، رقم: ٤٢٦. قال ابنُ القيّم في زاد المعاد ٤٦٤/١: «لا يصحُّ، وسمعتُ شيخَ الإسلام ابن تيميّة يقول: هو كذب على رسول الله ﷺ». وللحديث طرق أخرى لا تخلو من ضعف. انظر: سنن الدارقطني ١٨٩/٢، والسنن الكبرى ١٤١/١، وإرواء الغليل ٦/٢ ـ ٩.

(٤) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٣١٩/٢. وأثر عمر أخرجه النّسائي ١١١/٣، وابن ماجه ٣٣٨/١، رقم: ١٠٦٣، وابن حبّان ـ مع الإحسان ٢٢/٧ ـ ٢٣، رقم: ٢٧٨٣، والبيهقي في الكبرى ٢٠٠/٣، وأحمد في المسند ٣٧/١، من طرق عن زبيد، عن عبدالرّحمٰن بن أبي ليلى، قال: قال عمر: . . . فذكره. قال ابن المنذر في الأوسط ٣٣٦/٤: «هو خبر ثابت». وقال ابن كثير في تفسيره ٤٨٥/١: «هذا إسناد على شرط مسلم، وقد حكم مسلم في مقدّمة كتابه بسماع ابن أبي ليلى عن عمر، وقد جاء مصرّحاً به في هذا الحديث وفي غيره وهو الصّواب إن شاء الله». وانظر: إرواء الغليل ١٠٦/٣.

٣ ـ حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «كنّا نسافر مع النّبيّ ﷺ فمنّا من يقصر ومنّا من يتمّ، فلا يعيب بعضٌ على بعضٍ»[(١)].

٤ ـ عن ابن جريج قال: قلتُ لعطاء: «أيُّ أصحاب رسول الله ﷺ كان يوفي الصّلاة في السّفر؟ فقال: لا أعلمه إلاّ عائشة رضي الله عنها وسعد بن أبي وقّاص»[(٢)].

فلو كان الإتمام غير جائز لما خفي عن هذين وعن غيرهما كحذيفة، والمسور وعبدالرّحمٰن[(٣)] بن عبد يغوث[(٤)].

٥ ـ أنّ المسافر يلزمه الإتمام إذا اقتدى بالمقيم، ولو كان ارتفع حكم الأربع لما لزم الإتمام[(٥)]، كالحاضر لمّا كان فرضُه الإتمام لم يكن له أن يقصر خلف مسافر[(٦)].

---

(١) أخرجه بنحوه البيهقيّ في السّنن الكبرى ١٤٥/٣ من طريق عمران بن زيد التّغلبيّ، عن زيد العمّي، عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: فذكره. وإسناده ضعيف من أجل عمران وزيد، قال ابن التّركمانيّ في الجوهر النّقيّ: «قلتُ: العمّي ضعيف كذا قال البيهقي في باب النّفاس. وفي كتاب ابن الجوزيّ: قال يحيى: ليس بشيء. وقال أبو زرعة: واهي الحديث ضعيف. وقال ابن حبّان: يروي عن أنس أشياء موضوعة لا يحل الاحتجاج بخبره. وفي كتاب ابن الجوزي أيضاً: عمران التغلبيّ قال يحيى: لا يحتج به. وقال المزي في كتابه: مختلف فيه».

(٢) أخرجه الطحاويّ في شرح معاني الآثار ٤٢٤/١، وعبدالرّزّاق في المصنّف ٥٦٠/٢، رقم: ٤٤٥٩، ومن طريقه ابن المنذر في الأوسط ٣٣٥/٤، رقم: ٢٢٤٠ عن ابن جريج به. وإسناده ضعيف لانقطاعه بين عطاء ـ وهو ابن أبي رباح ـ وبين سعد بن أبي وقّاص وعائشة رضي الله عنهما. وقد قال أحمد بن حنبلٍ ـ كما في تهذيب التّهذيب ٢٠٣/٧ ـ: «رواية عطاء عن عائشة لا يحتجّ بها إلاّ أن يقول: سمعتُ».

(٣) عبدالرّحمٰن بن الأسود بن عبد يغوث الزّهري ولد على عهد النبي ﷺ ومات أبوه في ذلك الزّمان فعدّ لذلك من الصّحابة. وقال العجلي: من كبار التّابعين، انظر: التّقريب رقم: ٣٨٠١.

(٤) انظر: شرح معاني الاثار ٤٢٤/١، والاستذكار ٧٠/٦، وشرح التّلقين للمازري ١٢١٢/٣ ـ ١٢١٣ ـ تحقيقي.

(٥) انظر: شرح التلقين ١٢١١/٣ ـ تحقيقي.

(٦) انظر: المعونة ٢٦٨/١، والمنتقى ٢٦٠/١.

والذي يظهر ـ والله تعالى أعلم ـ أنّ أقوى القولين هو القولُ بوجوب القصر في السّفر، وإليه ذهب إسماعيلُ القاضي، إذ لم يثبت عنه ﷺ في جميع أسفاره إلاّ القصر وذلك في «الصّحيحين» وغيرهما. غير أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية رجّح أنّ القصر سنّةٌ والإتمام جائز مع الكراهة لأنّ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ واضح أنّها في قصر العدد وليس الصّفة كما يدل عليه حديث عمر، فهو في حالة الأمن وقصر الصّفة خاصّ بحالة الخوف[1].

قال ابنُ المنذر: «إنّ النّبيّ ﷺ قد سافر أسفاراً كثيرة ومعه أصحابُه أو من كان معه منهم، وقد حفظوا عنه صلاته ومواقيتها وجمعه بين الصّلاتين حيث جمع بينهما، وتطوّعه الذي تطوّع به في أسفاره ليله ونهاره، وصلاته على راحلته والوتر عليها، ونزوله عنها للمكتوبة، وغير ذلك من أحكام صلاته، وحفظُوا عنه صومه وإفطاره في سفره، ولو كان المسافرُ مخيّراً بين الإتمام والقصر لبيّن ذلك النّبيّ ﷺ لأصحابه لأنّه المبيّنُ عن الله معنى ما أنزل عليه من الكتاب»[2].

وقال الشّوكانيُّ: «وأظهرُ الأدلّة على الوجوب الحديثُ الثّابتُ عن عائشة في الصّحيحين: فرضت الصّلاة ركعتين فأقرّت صلاة السّفر وأتمّت صلاة الحضر، فهذا إخبارٌ بأنّ صلاة السّفر أقرّت على ما فرضت عليه، فمن زاد فيها فهو كمن زاد على أربعٍ في صلاة الحضر»[3].

٣٨ ـ المسألة الثّانية: حكم الجمع بين الصّلاتين لغير سبب:

إنّ الأسباب التي تكلّم أهل العلم على كونها مؤثّرةً في جواز الجمع أربعةٌ:

أحدها: السّفر.

والثّاني: المطر.

---

(١) انظر: الفتاوى ٧/٢٤، ٩٣، ١٠٣.

(٢) الأوسط ٣٣٦/٤.

(٣) السّيل الجرّار ٣٠٦/١.

والثّالث: المرض.

والرّابع: الخوف.

وإنّما انحصرت الأسباب في هذه الأقسام لأنّه لا يتصوّر عذر في غالب الأمر يشقُّ معه أداء الصّلاة في وقتها سوى هذه الأسباب[١].

أمّا الجمع بين الصّلاتين لغير سبب من الأسباب المتقدّمة كمن جمع بينهما حاضراً غير مسافر، أو صحيحاً غير مريض، أو آمناً غير خائف، أو في حال صحو السّماء ولا مطر، فمذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى عدم مشروعيّة ذلك، إذ الجمع عنده يشرع إذا دعت إليه الضّرورة، وأمّا من فعله لغير ضرورة فإنّه ينهى عنه ويؤدّب عليه[٢].

وقد تعقّب المازريُّ القاضي إسماعيلَ في قوله بالتّأديب هنا لأنّ إسماعيل يرى الجمع بين الصّلاتين في الوقت المشترك بينهما، فإذا جمع رجل بين الظّهر والعصر مثلاً في وقت الاشتراك بلا ضرورة دعت إلى الجمع فإنّه يكون قد أدّى الصّلاتين في وقتهما فلا معنى للتّأديب.

قال المازريّ: «وفي التّأديب هنا نظرٌ لأنّ القاضي إسماعيل إذا سلّم القول بالاشتراك لم يكن الجامعُ للصّلاتين مخالفاً لوقت مفروض[٣]، إلاّ أن يقصر الاشتراك على حال الضّرورة والعذر وينفيه مع حال الاختيار فيصحّ التّأديبُ حينئذٍ. أو يكون أثبت الاشتراك في حال الاختيار وحال الضّرورة لكنّه أدّب من جمع اختياراً لتأكّد النّهي عنده عن ذلك وإلحاقه بالسّنن المؤكّدة فيكون التّأديبُ في ذلك جارياً على قول من تقدّم من أصحابنا أنّ تارك الوتر يؤدّب[٤]»[٥].

---

(١) انظر: شرح التّلقين ١٠٠٧/٢ أ تحقيقي.

(٢) المصدر السّابق.

(٣) يعني أنّه يجوز الجمع بينهما في الوقت المشترك اختياراً واضطراراً.

(٤) يعني: أنّ الجمع بين الصّلاتين جائز في الوقت المشترك اختياراً واضطراراً، لكنّ الأصل أن لا يفعل ذلك إلاّ مضطرّ، أمّا من فعله اختياراً فهو متهاون يشبه تارك الوتر اختياراً.

(٥) شرح التّلقين ١٠٠٧/٢.

المبحث الرّابع
في صلاة الجنازة



وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: صلاة الجنازة في المسجد.

المسألة الثّانية: سبب عدم جعل حركة الأجنّة دليلاً على الحياة فيها.

***

٣٩ ـ المسألة الأولى: حكم صلاة الجنازة في المسجد:

ذهب القاضي إسماعيل بنُ إسحاق إلى جواز الصّلاة على الجنازة في المسجد.

قال المازريُّ: «قال إسماعيلُ في «مبسوطه»: لا بأس بالصّلاة على الجنازة في المسجد إذا احتيج إلى ذلك، وإنكارُ النّاس قصّةَ سعدٍ[1]، يدلّ على أنّ الفعلَ الدّائمَ الصّلاةُ في موضع الجنائز بقرب المسجد، ولعلّ الصّلاة على سُهَيْل[2] كانت قبل أن يُتّخذ ذلك الموضع، ولعلّهم إنّما صَلَّوْا

(١) أي: سعد بن أبي وقّاص حين صلّت عليه أمّ المؤمنين عائشة وسيأتي تخريجُ الحديث قريباً.

(٢) ابن بيضاء الفهريّ صحابيّ من المهاجرين، مات سنة ٩هـ، انظر: الإصابة ٢٨٣/٤، والسّير ٣٨٤/١.

على عمر رضي الله عنه في المسجد[١] لأنّه أوسعُ عليهم لكثرة من صلّى عليه. وهذا كلُّه واسعٌ إذا احتيج إليه.

وأمّا ما حدّثنا به عاصمُ بن عليّ، عن ابن أبي ذئبٍ، عن صالح مولى التّوأمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**من صلّى على الجنازة في المسجد فلا شيء له**»، فهذا إسنادٌ ضعيفٌ[٢]، ولا بأس بذلك إذا احتيج إليه»[٣].

والجديرُ بالذِّكرِ أنّ مذهب القاضي إسماعيل في هذه المسألة مخالفٌ لما ذهب إليه مالكٌ رحمه اللّهُ تعالى. ففي «المدوّنة» قال مالكٌ: «أكرهُ أن تُوضع الجنازةُ في المسجد، فإن وضعت قرب المسجد للصّلاة عليها فلا بأس أن يُصلّي من في المسجد عليها بصلاة الإمام الذي يُصلّي عليها إذا ضاق خارجُ المسجد بأهله»[٤]، ومخالفٌ أيضاً لما ذهب إليه مالكيّةُ بغداد كابن الجلّاب[٥]، والقاضي عبدالوهّاب[٦].

وثمّة قولٌ آخرُ في مذهب مالكٍ ذهب إليه ابنُ حبيب من المالكيّة موافق لقول القاضي إسماعيل من جواز صلاة الجنازة في المسجد[٧].

والحاصلُ أنّ المسألة فيها قولان للعلماء:

الأوّل: الكراهةُ، وإليه ذهب الحنفيّةُ[٨]، والمالكيّةُ في قول.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ ١/٣١٥ ـ ٣١٦، رقم: ٦١٧، عن نافع، عن عبدالله بن عمر أنّه قال: «صُلّي على عمر بن الخطّاب في المسجد»، وإسناده صحيح.

(٢) لضعف صالح وهو ابن نبهان مولى التّوأمة حيث اختلط بآخرة، غير أنّ هذا الحديث من رواية ابن أبي ذئب عنه وهي قبل الاختلاط، ومن أجل هذا صحّح الحديثَ من صحّحه من أهل العلم، وانظر: الاستذكار ٨/٢٧٣، وتهذيب التّهذيب ٤/٤٠٥ ـ ٤٠٧.

(٣) شرح التّلقين للمازريّ ٣/١١٢٤.

(٤) المدونة ١/١٦١.

(٥) انظر: التّفريع ١/٣٧٠.

(٦) انظر: الإشراف ١/١٥٤.

(٧) انظر: شرح التّلقين للمازريّ ٣/١١٢٣ ـ ١١٢٤.

(٨) انظر: المبسوط ٢/٦٨.

الثّاني: الجوازُ، وإليه ذهب الشّافعيّةُ[١]، والحنابلةُ[٢]، والمالكيّةُ في قول آخر.

وقد احتجّ القائلون بالكراهة بما يلي:

١ ـ ما رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«من صلّى على جنازة في المسجد فليس له شيءٌ»**[٣].

قال القاضي عبدُالوهّاب: «وأقلُّ ما في ذلك المنعُ»[٤].

وأجيب عنه بأجوبة:

أ ـ أنّ اللّام في قوله: **«فليس له شيءٌ»** بمعنى «على»، أي: فليس عليه شيءٌ، كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[٥] بمعنى عليها[٦].

ب ـ أنّ الذي في النّسخ الصّحيحة: **«فلا شيء عليه»**[٧].

ج ـ أن يحمل على بعض الأجر فيمن صلّى عليها في المسجد ولم يشيّعها إلى المقبرة ويحضر الدّفن[٨].

---

(١) انظر: المجموع ٢١٣/٥ ـ ٢١٤ وأضاف النّوويُّ أنّها ليست جائزةً فقط بل هي مستحبّةٌ.
(٢) انظر: المغني ٤٢١/٣.
(٣) أخرجه أحمد ٤٥٤/١٥، رقم: ٩٧٣٠، وأبو داود ٤٩/٤، رقم: ٣١٨٤، وابن ماجه ٥٩/٣، رقم: ١٥١٧، من طرق عن ابن أبي ذئب، عن صالح مولى التّوأمة، عن أبي هريرة به. وإسناده صحيح؛ صالح مولى التّوأمة وإن كان اختلط لكن رواية ابن أبي ذئب عنه قبل الاختلاط، وقد صحّحه الألبانيُّ كما في صحيح الجامع الصّغير رقم: ٦٢٣٠.
(٤) الإشراف ١٥٤/١.
(٥) الإسراء: الآية ٧.
(٦) انظر: الاستذكار ٢٧٣/٨.
(٧) انظر: فيض القدير ١٧١/٦.
(٨) انظر: فيض القدير ١٧١/٦.

٢ ـ ولأنّه يخاف أن يحدث من الميّت حدثٌ فيؤدّي إلى تنجيس المسجد وتدنيسه[١].

ويجاب عنه بأنّ حدوث ذلك من الميّت بعيد لأنّه يغسل جيّداً ويطهّر ويكفّن، وإن حصل شيءٌ من ذلك فتكره الصّلاة عليه في المسجد لهذا الأمر الطّارىء، ولا يعني ذلك الكراهة مطلقاً.

واحتجّ القائلون بالجواز بحديث عائشة في صلاة رسول الله ﷺ على سهيل بن بيضاء وأخيه في المسجد، فعن أبي سلمة بن عبدالرّحمٰن أنّ عائشة لمّا توفّي سعد بن أبي وقّاص قالت: «ادخلوا به المسجد حتّى أصلّي عليه، فأنكر ذلك عليها، فقالت: والله لقد صلّى رسول الله ﷺ على ابني بيضاء في المسجد سهيل وأخيه»[٢].

وهذا نصٌّ في المسألة قال ابن عبدالبرّ: «وهي السّنّة المعمول بها في الخليفتين بعد رسول الله ﷺ؛ صلّى عمر على أبي بكر الصّدّيق في المسجد، وصلّى صهيب على عمر في المسجد بمحضر كبار الصّحابة»[٣].

ويظهر من خلال الأدلّة أنّ الأمر في ذلك واسع ويجوزُ أن تصلّى الجنازةُ في المصلّى كما تجوزُ أن تصلّى في المسجد، لأنّ رسول الله ﷺ فعل هذا وهذا وإن كان غالبُ هديه أداؤُها في مصلّى خاصّ للجنائز كان قرب مسجده[٤].

٤٠ ـ المسألة الثّانية: سبب عدم جعل حركة الأجنّة دليلاً على الحياة فيها:

أجمع الفقهاء على أنّ المولود إذا استهلّ صارخاً غُسّل وصُلّي عليه.

---

(١) الإشراف ١/١٥٤.
(٢) أخرجه مسلم ٢/٦٦٩، رقم: ١٠١.
(٣) الاستذكار ٨/٢٧٣.
(٤) انظر: أحكام الجنائز للألبانيّ ١٠٦ ـ ١٠٧.

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أنّ الطّفل إذا عرفت حياتُه واستهلّ صُلِّي عليه»[1].

أمّا إذا وُلد ولم يستهلّ صارخاً لكنّه تحرّك فذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّه في هذه الحالة لا يغسّل ولا يصلّى عليه لما يلي:

١ ـ أنّه لم يستهلّ بالصّراخ وهو علامة الحياة.

٢ ـ أنّ هذه الحركة لا تدلّ على الحياة بدليل أمرين:

أ ـ أنّه قد كان يتحرّك في البطن.

ب ـ أنّ المقتول يتحرّك وليس بحيٍّ[2].

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أقوال:

١ ـ فمنهم من اعتبر حركة السّقط[3] دليلاً على الحياة وعليه فيغسّل ويصلّى عليه، وبه قال الحنفيّة[4]، والشّافعيّة[5].

وحجّة هذا أنّ الحركة أمارة على الحياة فإذا مات بعد استهلاله وحركته غسّل وصلّي عليه.

٢ ـ ومنهم من لم يعتبر حركة السّقط دليلاً على وجود الحياة فيه، ورأوا أنّ الضّابط في الغسل والصّلاة عليه هو استهلالُه صارخاً، وبه قال المالكيّة[6]، ومعهم القاضي إسماعيل بن إسحاق كما تقدّم ذلك عنه.

---

(١) الإجماع ٥١، وانظر: مختصر الطّحاويّ ٤١، والمعونة ١/٣٥٠، والبيان ٣/٧٧، والمغني ٣/٤٥٨.

(٢) انظر: شرح التّلقين للمازري ٣/١١٧٨ ـ دار الغرب الإسلامي.

(٣) السّقطُ: هو الجنين الذي نزل من بطن أمّه ميّتاً أو حيًّا، حياة غير مستقرّة، انظر: جواهر الإكليل ١/١١٣.

(٤) انظر: مختصر الطّحاوي ٤١.

(٥) انظر: البيان للعمرانيّ ٣/٧٧.

(٦) انظر: التّفريع ١/٣٦٨، والمعونة ١/٣٥٠، وشرح التّلقين ٣/١١٧٨.

وحجّتهم في ذلك ما يلي:

أ ـ أنّ الصّلاة إنّما هي على من علمت حياتُه قبل موته، وأمارة الحياة هي الصّياح أو ما يقوم مقامه من طول المكث إذا طالت به مدّة يعلم أنّه لو لم يكن حيًّا لم يبق إليها، ويؤكّد هذا حديث جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا استهلّ الصّبيُّ صُلّي عليه**»(١).

ب ـ أنّ الحركة لا تدلّ على الحياة لأنّ المقتول يتحرّك وليس بحيّ، ولأنّه قد كان متحرّكاً قبل وضعه ولم يحكم بحياته(٢).

٣ ـ ومنهم من أناط الأمر بنفخ الرّوح في الجنين ويكون ذلك بعد مضيّ أربعة أشهر، فإذا مضت ثمّ سقط الجنين غسّل وصلّي عليه، ولا عبرة بالحركة وعدمها في هذا الباب، أمّا إن سقط قبل مضيّ أربعة أشهر فإنّه لا يغسّل ولا يصلّى عليه ويلفّ في خرقة ويدفن، وبهذا قال الحنابلة(٣).

وحجّتهم في ذلك ما يلي:

أ ـ ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه قال: حدّثنا رسول الله ﷺ وهو الصّادق المصدوق: «**إنّ أحدكم يجمع في بطن أمّه أربعين يوماً، ثمّ يكون علقةً مثل ذلك، ثمّ يكون مضغةً مثل ذلك، ثمّ يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلماتٍ: فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقيّ أم سعيد، ثمّ ينفخ فيه الرّوح**»(٤).

ففي الحديث أنّ الرّوح تنفخ في الجنين بعد مضيّ مائة وعشرين يوماً وهي أربعة أشهر بالتّمام، فصار الجنينُ ذا روح وحياة، فإذا سقط من بطن

---

(١) أخرجه التّرمذيّ ٣٣٩/٢، رقم: ١٠٣٢، والنّسائيّ كما في تحفة الأشراف ٢٨٨/٢، وابن ماجه ٥٤/٣، رقم: ١٥٠٨، من طرق عن أبي الزّبير، عن جابر، وصحّح التّرمذيُّ وقفه.

(٢) انظر: المعونة ٣٥١/١.

(٣) انظر: المغني ٣٥٩/٣ ـ ٣٦٠.

(٤) أخرجه البخاري ٣٦٣/٦، رقم: ٣٣٣٢، ومسلم ٢٠٣٦/٤، رقم: ١.

ولم يستهلّ ولم يتحرّك فإنّه يصلّى عليه لأنّ الحياة قد استقرّت فيه بعد مضيّ الأشهر الأربعة.

ب ـ ما رواه المغيرة بن شعبة أنّ النّبيّ ﷺ قال: «**الطّفل يصلّى عليه**»[1].

وهذا يعمّ من استهلّ دون استهلال أو حركة.

قال التّرمذيّ: «والعمل عليه عند بعض أهل العلم من أصحاب النّبيّ ﷺ وغيرهم قالوا: يصلّى على الطّفل وإن لم يستهلّ بعد أن يعلم أنّه خلق وهو قول أحمد وإسحاق[2]»[3].

والذي يظهر لي قوّة ما ذهب إليه الحنابلة من إناطة الأمر بنفخ الرّوح وعدمه، وذلك منضبط بالأربعة أشهر فإذا مضت على الجنين ثمّ سقط غسّل وصلّي عليه، استهل صارخاً أم لا تحرّك أم لا، أمّا إن سقط ولم تمض عليه الأربعة فلا يصلّى عليه بل يلفّ في خرقة ويدفن.

أمّا من اعتبر الحركة أمارةً على الحياة فيشكل عليه أنّ الجنين قد يسقط ويتحرّك ولم ينفخ فيه الرّوح بعد، وذلك يعني أنّ تلك الحركة حاصلةٌ بسبب غير استقرار الحياة كحركة عِرْقٍ ونحوه.

أمّا من اعتبر استهلاله صارخاً أو ما يقوم مقامه من طول المكث فلا شكّ أنّ الجنين ما صرخ إلاّ وقد نفخت فيه الرّوح فيناط الأمر إذاً بهذا دون ما بعده، والله تعالى أعلم.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) أخرجه أبو داود ٤/٤٥، رقم: ٣١٧٢، والتّرمذيّ ٢/٣٣٨، رقم: ١٠٣١، والنّسائيّ ٤/٥٦، وابن ماجه ٣/٥٣، رقم: ١٥٠٧، من طرق عن زياد بن جبير بن حيّة، عن أبيه، عن المغيرة به. قال التّرمذي: «حديث حسن صحيح».

(٢) أي: ابن راهويه.

(٣) جامع التّرمذي ٢/٣٣٨.

الفصل الثّالث

فقهه في الزّكاة والصّيام



وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم التّين هل فيه زكاةٌ؟

المسألة الثّانية: أعيان العروض لا زكاة فيها.

المسألة الثّالثة: حكم صوم المغمى عليه.

***

٤١ـ المسألة الأولى: حكم التّين هل فيه زكاةٌ؟:

ذهب القاضي إسماعيل إلى وجوب الزّكاة في التّين وتبعه على ذلك جماعةٌ من مالكيّة بغداد، وهو رأيُ عبدالملك بن حبيبٍ، والأبهريّ، وجماعة من أصحابه، وحجّتُهم في ذلك القياسُ على التّمر والزّبيب.

قال ابن عبدالبرّ: «اختلفُوا في التّين فالأشهرُ عند أهل المغرب ممّن يذهبُ مذهبَ مالكٍ أنّه لا زكاة عندهم في التّين إلاّ عبدالملك[1] بن حبيب فإنّه كان يرى فيه الزّكاة على مذهب مالكٍ قياساً على التّمر والزّبيب، **وإلى هذا ذهب جماعةٌ من البغداديّين المالكيّين إسماعيل بن إسحاق ومن اتّبعه.**

---

(١) في المطبوع: عبدالله، وهو تحريف، وانظر: رأي عبدالملك بن حبيب في الكافي ٣٠٤/١، والمنتقى ١٧١/٢ للباجي، والقوانين الفقهيّة ٧٢، وتنوير المقالة ٢٦٥/٣.

وقد بلغني عن الأبهريّ وجماعةٍ من أصحابه أنّهم كانوا يُفتون به ويرونه مذهبَ مالكٍ على أصوله عندهم. والتّينُ مكيلٌ يُراعى فيه الأوسق الخمسة وما كان مثلها وزناً، ويحكم في التّين عندهم بحكم التّمر والزّبيب المجتمع عليهما»[١].

وما اختاره القاضي إسماعيل ومن معه هو خلافُ رأي الإمام مالكٍ في «الموطّأ» و«المدوّنة»، إذ ذهب إلى عدم وجوب الزّكاة فيه وهي السّنة التي لا اختلاف فيها عند علماء المدينة وهو الذي سمعه من أهل العلم فيها.

يقول مالك رحمه الله: «السُّنّةُ التي لا اختلافَ فيها عندنا والذي سمعتُه من أهل العلم أنّه ليس في شيءٍ من الفواكه كلِّها صدقةٌ: الرُّمّان والفِرْسك **والتّين** وما أشبه ذلك وما لم يشبهه إذا كان من الفواكه»[٢].

قال الباجي: «هذا كما قال أنّه لا اختلافَ عند أهل المدينة فيما ذكره أنّه لا زكاة في شيء من الفواكه ممّا ذكر من ذلك ومما لم يسمِّه، وأضاف مالكٌ رحمه الله التّينَ إلى جملتها لأنّه لم يكن ببلده وإنّما كان يُستعملُ عندهم على معنى التّفكّه لا على معنى القوت»[٣].

ويروي عنه ابنُ القاسم قوله: «الفواكهُ كلُّها الجوزُ واللّوزُ والتّينُ وما كان من الفواكه كلِّها ممّا ييبس ويدّخر ويكون فاكهةً فليس فيها زكاة، ولا في أثمانها حتّى يحول على أثمانها الحَوْلُ من يوم تقبض أثمانها»[٤].

وما ذهب إليه مالكٌ في «الموطّأ» و«المدوّنة» هو الأشهر عند المالكيّة كما قال ابنُ الحاجب في كتابه «جامع الأمّهات»[٥].

---

(١) الاستذكار ٢٧٢/٩.

(٢) الموطّأ ٣٧٢/١، باب ما لا زكاةَ فيه من الفواكه والقضب والبقول.

(٣) المنتقى ١٧١/٢.

(٤) المدوّنة ٢٥٢/١.

(٥) جامع الأمّهات ١٦١، وانظر: الرّسالة ـ مع تنوير المقالة ٢٦٥/٣، والكافي ٣٠٤/١، وشروح خليل للزّرقانيّ ٢٧٩/٢ ـ ٢٨٠، والآبي ١٢٤/١، عند قول خليلٍ: «مِنْ مُطْلَقِ الشَّعِيرِ مِنْ حَبٍّ وَتَمْرٍ فَقَطْ».

واعتذر ابنُ عبدالبرّ عن عدم قول مالكٍ بوجوب الزّكاة فيه بعدم علمه بأنّه ييبس ويدّخر ويقتات فقال: «فأدخل ـ أي: مالك ـ التّينَ في هذا الباب وأظنُّه والله أعلم لم يعلم بأنّه يُيبّس ويُدّخر ويُقتات، ولو علم ذلك ما أدخله في هذا الباب؛ لأنّه أشبه بالتّمر والزّبيب منه بالرّمان»[١].

وقال ابنُ القصّار: «إنّما تكلّم مالكٌ على بلده ولم يكن التّينُ فيه وإنّما يُجْلَبُ، وأمّا بالشّام وغيره ففيه الزّكاةُ»[٢].

ويردّ هذا أنّ مالكاً كان يُرحل إليه من سائر الأمصار فيستبعد أن لا يسمع بكون التّين مقتاتاً، ولذا قال التّتائيُّ ـ رادًّا قولَ ابن القصّار ـ: «رُدَّ بأنّ تصريح أهل المذهب بسقوطها فيه على المشهور يبعده، وبأنّه قد رُحل إلى مالكٍ من الشّام والأندلس فكيف لم يسمع بكونه مقتاتاً»[٣].

ويذكر أبو الوليد الباجي أنّ أصل مالكٍ يحتمل القولين، الوجوب وعدمه فيقول:

«أمّا التّينُ فإنّه عندنا بالأندلس قوتٌ، وقد ألحقه مالكٌ بما لا زكاةَ فيه، ويحتملُ أصلُه في ذلك القولين:

أحدُهما: أنّه لا زكاة فيه لأنّ الزّكاة إنّما شرعت فيما كان يُقتات بالمدينة ولم يكن التّينُ يقتات بها فلم يتعلّق به حكمُ الزّكاة وإنّما تعلّق بالزّبيب والتّمر لمّا كانا مقتاتين بها.

والثّاني: أنّ حكم الزّكاة متعلّقٌ بالتّين قياساً على الزّبيب والتّمر وإن لم يكن التّينُ مقتاتاً بالمدينة»[٤].

والقولُ بعدم الزّكاة في التّين هو رأيُ الحنابلة في الأشهر كما قال

---

(١) أحكام القرآن للقرطبيّ ١٠٣/٧.
(٢) تنوير المقالة في شرح الرّسالة للتّتائي ٢٦٥/٣، ونحوه في الذّخيرة للقرافي ٧٦/٣.
(٣) تنوير المقالة ٢٦٥/٣.
(٤) المنتقى ١٧١/٢.

ابنُ مفلح[١]، لكنّ الأظهر عندهم وجوبُ الزّكاة فيه[٢]، وهو اختيارُ شيخ الإسلام ابن تيمية قال البعليُّ: «رجّح أبو العبّاس أنّ المعتبر لوجود زكاة الخارج من الأرض هو الادِّخار لا غير لوجود المعنى المناسب لإيجاب الزّكاة فيه بخلاف الكيل فإنّه تقديرٌ محضٌ فالوزنُ في معناه... ونصّ أبو العبّاس على وجوب الزّكاة في التِّين لادِّخاره»[٣].

وبعدم الوجوب قال الشّافعيّةُ بلا خلافٍ عندهم في ذلك قال النّوويُّ: «اتّفقت نصوصُ الشّافعيّ والأصحاب أنّه لا زكاة في التّين»[٤].

بينما ذهب أبو حنيفة إلى وجوب الزّكاة في التّين بناءً على رأيه في وجوبها في كلِّ ما أخرجت الأرضُ ممّا يقصد به نماؤُها إلاّ الحطب والقصب والحشيش.

قال السّرخسيُّ: «الأصلُ عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنّ كلَّ ما يستنبتُ في الجنان ويقصد به استغلال الأراضي ففيه العشرُ»[٥].

والحاصلُ أنّ مالكاً، والشّافعيّ، وأحمد في الأشهر لا يرون الزّكاة في التّين، بينما رأى أبو حنيفة الوجوب، وإليه ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق وأتباعُه، وعبدُالملك بن حبيب، والأبهريُّ، والحنابلةُ في الأظهر عندهم.

وحجّة القائلين بوجوب الزّكاة في التّين ما يلي:

١ - عمومات النّصوص في هذا الباب مثل:

---

(١) الفروع ٢/٤٠٦ - ٤٠٧، وانظر: المقنع لابن البنّا ٢/٥٣١، والمغني ٤/١٥٥ - ١٥٦، والإنصاف ٣/٨٨، وكشّاف القناع للبهوتيّ ٣/٨٤٤.

(٢) انظر: الفروع ٢/٤٠٦ - ٤٠٧، والإقناع للحجّاويّ ١/٤١٣، وكشّاف القناع ٣/٨٤٤.

(٣) الأخبار العلميّة من الاختيارات الفقهيّة لشيخ الإسلام ابن تيمية ص ١٤٩.

(٤) المجموع ٥/٤٥٣، وانظر: روضة الطّالبين ٢/٢٣١.

(٥) المبسوط ٣/٢، وانظر: الحجّة ١/٤٩٩ - ٥٠٠، وتبيين الحقائق ١/٢٩١ - ٢٩٢.

أ - قوله تعالى: ﴿أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ﴾[١]، وهو بعمومه يتناول جميع ما يخرجُ من الأرض.

ب - قولُه ﷺ: **«فيما سقت الأنهار والغيم العُشُورُ، وفيما سقي بالسَّانية نصف العُشْر»**[٢].

٢ - ولأنّ السّبب هي كون الأرض النّامية مؤنة لها فوجب اعتبارُه قلّ أو كثر.

٣ - وقياساً على الزّبيب والتّمر بجامع علّة الادّخار[٣].

واستدلّ القائلون بعدم وجوب الزّكاة في التّين بما يلي:

١ - النّصوص التي حصرت الزّكاة في أربعة أصنافٍ كحديث أبي موسى ومعاذ بن جبل، أنّ رسول الله ﷺ بعثهما إلى اليمن فأمرهما أن يعلّما النّاسَ أمر دينهم، وقال: **«لا تأخذا في الصّدقة إلاّ من هذه الأصناف الأربعة: الشّعير والحنطة والزّبيب والتّمر»**[٤].

قال ابن قدامة: «لأنّ غير هذه الأربعة لا نصَّ فيها ولا إجماع ولا هو في معناها في غلبة الاقتيات بها وكثرة نفعها ووجودها فلم يصحّ قياسُه عليها ولا إلحاقُه بها فيبقى على الأصل»[٥].

٢ - عن ابن عمر في صدقة الثّمار والزّروع قال: «ما كان من نخلٍ أو عنبٍ أو حنطةٍ أو شعيرٍ»[٦].

---

(١) البقرة: الآية ٢٦٧.
(٢) أخرجه مسلم ٦٧٥/٢، رقم: ٧، من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما.
(٣) انظر: تبيين الحقائق ٢٩٢/١.
(٤) أخرجه الطّبراني في الكبير - كما في مجمع الزّوائد ٧٥/٣ -، ومن طريقه البيهقيّ في الكبرى ١٢٥/٤، عن سفيان، عن طلحة بن يحيى، عن أبي بردة، عن أبي موسى ومعاذ به. قال الهيثميّ: «رجاله رجال الصّحيح».
(٥) المغني ١٥٧/٤.
(٦) أخرجه أبو عبيدٍ في الأموال رقم: ١٣٧٩ حدّثنا حجّاج، عن ابن جريجٍ، قال: أخبرني موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر به. وصحّح إسناده الألبانيُّ في تمام المنّة ص ٣٧٢.

قال أبو عبيدٍ: «وبهذا القول كان يأخذُ ابنُ أبي ليلي وسفيان بن سعيدٍ أنّ الصّدقة لا تجبُ في شيءٍ ممّا تخرجُ الأرضُ إلاّ في هذه الأربعة الأصناف على ما سنّ رسول الله ﷺ وأمر به معاذاً ثمّ قاله ابنُ عمر، وقد روي مثلُه عن أبي موسى الأشعريّ أيضاً»[١].

٢ ـ عن سفيان بن عبدالله الثّقفيّ[٢] أنّه كتب إلى عمر بن الخطّاب رضي الله عنه ـ وكان عاملاً له على الطّائف ـ: إنّ قِبَلَه حيطاناً فيها كرومٌ وفيها من الفرسك والرّمّان ما هو أكثر غلّة من الكرم أضعافاً، فكتب إليه يستأمرُه في العشر قال: فكتب إليه عمر: إنّه ليس عليها عشر وقال: هي من العِضاه[٣] كلّها وليس عليها صدقة[٤].

والتّينُ فاكهةٌ مثل الرّمّان والفرسك.

٢ ـ قال ابن وهبٍ: أخبرني غيرُ واحدٍ من أهل العلم عن عليّ بن أبي طالبٍ وعبدالله بن عمرو بن العاص وابن شهاب وعطاء بن أبي رباح وعطاء الخراساني، أنّهم قالوا: ليس في البقل والبطّيخ والتّوابل والزّعفران والقضيب والعصفر والكرسف والأترج والتّفّاح والخربز والتّين والرّمّان والفرسك والقثّاء وما أشبه ذلك زكاة[٥].

٣ ـ ولأنّ التّين نبتٌ غير مكيلٍ فلا زكاة فيه كالقصب والخشب[٦].

---

(١) الأموال ص ٢٧٢.
(٢) الطّائفي صحابي استعمله عمر على صدقات الطّائف، انظر: الإصابة ٢/١٠٥.
(٣) كلّ شجر عظيم له شوك، نهاية ابن الأثير ٣/٢٥٥.
(٤) أخرجه يحيى بن آدم في كتاب الخراج رقم: ٥٤٨، ومن طريقه البيهقيُّ في السّنن الكبرى ٤/١٢٥، عن بشر بن عاصم وعثمان بن عبدالله بن أوس، عن سفيان بن عبدالله به. وفي إسناده جعفر بن نجيح السّعديّ المدنيّ ذكره ابن حجر في لسان الميزان وقال: ذكره أبو جعفر الطّوسيّ في رجال الشّيعة.
(٥) أخرجه سحنون في المدوّنة ١/٢٥٣.
(٦) انظر: المقنع لابن البنا ٢/٥٣٢.

٤ ـ ولعدم ادِّخاره لأنّ غير المدّخر لم تكمل ماليتُه لعدم التّمكّن من الانتفاع به في المآل فأشبه الخضر من هذه النّاحية[1].

والذي يظهر أنّ أقوى القولين هو عدم وجوب زكاة التّين وهو مذهب جمهور العلماء، لأنّ رسول الله ﷺ خصّ زكاة الثّمار بأربعة أصنافٍ ليس منها الفاكهة كالتّين ونحوه؛ ولذا قال أبو عبيدٍ القاسم بن سلّام: «الذي أختارُ من ذلك الاتِّباع لسنّة رسول الله ﷺ أنّه لا صدقة إلاّ في الأصناف الأربعة التي سمّاها وسنّها، مع قول من قاله من الصّحابة والتّابعين، ثمّ اختيار ابن أبي ليلى وسفيان إيّاه. وذلك أنّ النّبيّ ﷺ حين خصّ هذه بالصّدقة وأعرض عمَّا سواها قد كان يعلمُ أنّ للنّاس أموالاً ممّا تخرجُ الأرضُ، فكان تركُه ذلك عندنا عفواً منه كعفوه عن صدقة الخيل والرّقيق، وإنّما يحتاجُ إلى النّظر والتّشبيه والتّمثيل إذا لم توجد سنّةٌ قائمةٌ، فإذا وجدت السّنّة لزم النّاس اتِّباعُها»[2].

أمّا ما ذهب إليه الموجبون للزّكاة في الفواكه نحو التّين وغيره فقاسوه على التّمر والزّبيب وهو قياسٌ خلاف النّصّ وهو فاسدُ الاعتبار؛ إذ النصُّ أوجب الزّكاة في الأصناف الأربعة ولم يوجبها في غيرها.

قال ابنُ بطّال: «وخالف أيضاً أبو حنيفة معنى آخر من هذا الحديث فأوجب العشر أو نصف العشر في البقول والرّياحين والفواكه وما لا يوسق كالرّمّان والتّفّاح والخوخ وشبه ذلك، والجمهورُ على خلافه لا يوجبون الزّكاة إلاّ فيما يوسق ويقتات ويدّخر... ولم ينقل عن النّبيّ عليه السّلام أحدٌ بالحجاز أنّه أخذ من البقول والفواكه الزّكاة، ومعلومٌ أنّها كانت عندهم بالمدينة، وأهلُ المدينة متّفقون على ذلك عاملون به إلى وقتنا هذا، ومحالٌ أن يكون في ذلك زكاةٌ ولا تؤخذُ مع وجود هذه الأشياء عندهم وحاجتهم

(١) انظر: شرح الزّركشيّ على مختصر الخرقيّ ٢/٤٦٩.
(٢) الأموال ٤٧٨.

إليها، ولو أخذ منها مرّة واحدة لم يجز أن يذهب عليهم حتّى يطبقوا على خلافه إلى هذه الغاية»[١].

[٤٢] ـ المسألة الثّانية: أعيان العروض لا زكاة فيها:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ عروض التّجارة[٢] لا زكاة في أعيانها بل تجب في قيمتها، واحتجّ لذلك بقوله ﷺ: **«ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقةٌ»**[٣]»[٤].

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

الأوّل: تخرج الزّكاة من القيمة ولا يجوز أن تخرج من عين العرض، وبه قال المالكيّة[٥]، والشّافعيّة في قول هو المشهور في المذهب[٦]، والحنابلة[٧].

الثّاني: تخرج الزّكاة من العين ولا يجوز إخراجها من القيمة، وبه قال الشّافعيّة في قول آخر لهم[٨].

---

(١) شرح صحيح البخاريّ ٥٢٩/٣ ـ ٥٣٠.
(٢) عروض التّجارة: هي كلّ ما أعدّ للبيع من غير النّقدين سواء كان متاعاً أو مكيلاً أو موزوناً أو حيواناً أو عقاراً، انظر: المغني ٢٤٩/٤. وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ عروض التّجارة فيها الزّكاة بل حكى ابن المنذر فيه الإجماع، وخالف في ذلك الظّاهريّة فلم يروا فيها زكاةً، انظر: إجماع ابن المنذر ٥٧، وبدائع الصّنائع ٢٠/٢، والإشراف ٤٠١/١، وروضة الطّالبين ٢٦٦/٢، والمغني ٢٤٨/٤، والمحلّى ٢٠٩/٥.
(٣) أخرجه البخاري ٣٢٧/٣، رقم: ١٤٦٤، ومسلم ٦٧٥/٢ ـ ٦٧٦، رقم: ٨، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) نقله عن القاضي إسماعيل بن إسحاق الباجيُّ في المنتقى ١٢٢/٢.
(٥) انظر: المعونة ٣٧١/١، والإشراف ٤٠١/١، وجواهر الإكليل ١٣١/١، عند قول خليل: «وَإِنَّمَا يُزَكَّى عَرْضٌ لاَ زَكَاةَ فِي عَيْنِهِ».
(٦) انظر: البيان ٣٢٥/٣، وروضة الطّالبين ٢٧٣/٢.
(٧) انظر: المغني ٢٥٠/٤.
(٨) انظر: البيان ٣٢٥/٣، وروضة الطّالبين ٢٧٣/٢.

الثّالث: يخيّر التّاجر بين القيمة والعرض، فعند حولان الحول إن شاء أخرج ربع عشر العين، وإن شاء أخرج ربع عشر القيمة، وبه قال الحنفيّة(١)، والشّافعيّة في قول آخر أيضاً(٢).

الأدلّة:

احتجّ القائلون بأنّ زكاة عروض التّجارة تخرج من القيمة ولا يجوز أن تخرج من عين العرض أنّ النّصاب معتبر بالقيمة فكانت الزّكاةُ منها كالعين في سائر الأموال(٣).

واحتجّ القائلون بأنّها تخرج من العين ولا يجوز إخراجها من القيمة بما يلي:

١ ـ حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه قال: «أمّا بعد فإنّ رسول الله ﷺ كان يأمرنا أن نُخرج الصّدقة من الذي نعدُّ للبيع»(٤)، والعَرْضُ من الذي يعدُّ للبيع فوجب أن تخرج الصّدقة منه(٥).

ويجاب عنه بأمرين:

أ ـ أنّ الحديث ضعيف لجهالة بعض رواته فلا يصحّ الاحتجاج به.

ب ـ وعلى فرض صحّته فيحتمل أن يعني القيمة لا العين.

٢ ـ أنّها مال تجب فيه الزّكاة فجاز إخراجها من عينه كسائر الأموال.

---

(١) انظر: بدائع الصّنائع ٢١/٢.
(٢) انظر: البيان ٣٢٥/٣، وروضة الطّالبين ٢٧٣/٢.
(٣) انظر: البيان ٣٢٥/٣، والمغني ٢٥٠/٤.
(٤) أخرجه أبو داود ٣١٣/٢، رقم: ١٥٥٧، من طريق سليمان بن موسى أبي داود، حدّثنا جعفر بن سعد بن سمرة بن جندب، حدّثني خبيب بن سليمان، عن أبيه سليمان، عن سمرة به. قال الحافظ ابن حجر في التّلخيص الحبير ١٧٩/٢: «في إسناده جهالةٌ».
(٥) انظر: البيان ٣٢٥/٣.

وأجيب بعدم التّسليم بأنّ الزّكاة تجب في المال وإنّما وجبت في قيمته[١].

واحتجّ القائلون بالتّخيير أنّ الزّكاة تتعلّق بهما فخيّر التّاجر بينهما[٢].

ويجاب أيضاً بأنّها تتعلّق بالقيمة لا العين.

والذي يظهر قوّة ما ذهب إليه الجمهور من أنّ زكاة عروض التّجارة تخرج من قيمتها لأنّه أصلح للفقير فإنّه يستطيع أن يشتري بالقيمة ما يلزم له، أمّا عين السّلعة فقد لا تنفعه إذ يكون في غنى عنها فيحتاج إلى بيعها بثمن بخس.

غير أنّ القائلين بالتّخيير يمكن استعمال قولهم في حالة واحدة بصفة استثنائية، وهي أن يكون التّاجرُ هو الذي يتولّى إخراج زكاته بنفسه ويعلم أنّ الفقير في حاجة إلى عين السّلعة، فتتحقّق منفعتُه باستلامه العين دون القيمة، فالمسألة دائرةٌ على اعتبار المصلحة[٣].

وإلى هذا نحا أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية حيث رأى أنّ القيمة أصلٌ والعينَ بدلٌ يجوز إخراجُه إن كان فيه مصلحةٌ للفقير أو كان على المالك عسرٌ في إخراج القيمة؛ فإن كان على الفقير ضررٌ فلا يجوز كأن يعطى أعياناً لا يحتاج إليها أو ثياباً لا تليق به أو عُدَد تجارة وهو ليس بنجّار، فينبغي على هذا مراعاة حال الطّرفين[٤].

[٤٣] ـ المسألة الثّالثة: حكم صوم المغمى عليه:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى بطلان الصّوم بالإغماء مطلقاً قياساً على الحيض، وهذه نقول بعض العلماء عنه:

---

(١) انظر: المغني ٤/٢٥٠.

(٢) انظر: البيان ٣/٣٢٥.

(٣) انظر: فقه الزّكاة للقرضاويّ ١/٣٣٧ ـ ٣٣٩.

(٤) انظر: مختصر الفتاوى المصريّة ٢٨٠، وأبحاث فقهيّة في قضايا الزّكاة المعاصرة ١/٣٦.

قال القاضي عبدالوهّاب: «إذا أغمي عليه بعد الفجر لم يفسد صومُه. وقال الشّافعيُّ في بعض أقاويله: إنّ الإغماء يضادُّ الصّومَ كالحيض، وإليه ذهب القاضي إسماعيل»[(١)].

وقال ابن جزي: «وإن أغمي عليه يسيراً بعد الفجر لم يقض. وقال إسماعيل القاضي: يفسدُ الصّومُ بالإغماء مطلقاً»[(٢)].

وقال القرافيّ: «قال القاضي إسماعيل: يسيرُه يفسده ولو في وسط النّهار كالحيض»[(٣)].

فالقاضي إسماعيل شبّه الإغماء بالحيض فأبطل الصّومَ به كالحيض إذا وقع في زمن الصّوم أبطله فالإغماءُ كذلك.

قال القرافيّ: «الإغماءُ يشبه النّومَ من جهة عدم العقل، ويشبه الحيض لأنّ كلًّا منهما منافٍ للصّلاة؛ فمن غلّب شَبَهَ النّوم لم يبطل مطلقاً، أو شَبَهَ الحيض أبطل مطلقاً، ومن سوّى رجّح بأمر خارجٍ وهو أكثر النّهار وأن لا يصادف أوّل أجزاء العبادة»[(٤)].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من إبطال صوم المغمى عليه بعد الفجر ولو يسيراً، هو خلافُ رأي الإمام مالك في «المدوّنة» الذي ذهب إلى صحّة صوم المغمى عليه بعد الفجر، وقد سأله في ذلك ابنُ القاسم قائلاً: «لو أنّه أغمي عليه بعد أن أصبح ونيّتُه الصّيام إلى انتصاف النّهار ثمّ أفاق بعد ذلك، أيجزئُه صيامُه ذلك اليوم؟ قال: نعم يجزئُه»[(٥)].

ويذكرُ الحافظُ ابن عبدالبرّ أنّ هذا هو أولى بالصّواب وهو قولُ مالكٍ

---

(١) الإشراف ١/٤٤٠.
(٢) القوانين الفقهيّة ٧٧.
(٣) الذّخيرة ٢/٤٩٤.
(٤) نفسه ٢/٤٩٤ ـ ٤٩٥.
(٥) المدوّنة ١/١٨٤.

وأصحابه، إلاَّ عبدالملك[(١)] فإنّه شرط في إبطال الإغماء للصّوم كونه متّصلاً بمرضٍ قبله أو بعده، فإن لم يتّصل لم يبطل كالنّوم[(٢)].

ويجدرُ التّنبيهُ إلى أنّ ابن عبدالحكم المصريّ ذهب إلى مثل ما ذهب إليه القاضي إسماعيل من إبطال الصّوم بالإغماء قليلاً كان أو كثيراً[(٣)].

ويظهر أنّ الاتّفاق بين المذاهب الأربعة منعقدٌ على صحّة الصّوم بالإغماء بعد الفجر، وهذه نصوص بعض العلماء في ذلك.

قال الميدانيّ: «من أغمي عليه في رمضان لم يقض اليوم الذي حدث فيه الإغماء أو في ليلته لوجود الصّوم وهو الإمساكُ المقرونُ بالنّيّة إذ الظّاهرُ وجودُها منه»[(٤)].

وقال ابنُ الجلاّب: «إن أغمي عليه يسيراً من يومه أجزأه صومُه إن كان إغماؤُه بعد الفجر»[(٥)].

وقال النّوويّ: «المذهب أنّه إن كان مفيقاً في جزء من النّهار صحّ صومُه وإلاَّ فلا»[(٦)].

وقال المرداويّ: «إذا أفاق المغمى عليه جزءاً من النّهار صحّ صومُه بلا نزاعٍ»[(٧)].

---

(١) يحتمل أنّه عبدالملك بن الماجشون أو عبدالملك بن حبيب.
(٢) انظر: الكافي ٣٤٠/١ ـ ٣٤١.
(٣) انظر: جامع ابن يونس ١/ل ١١٢ أ، وتبصرة اللّخميّ ٤٤/٢ ب، وشرح الرّسالة لزرّوق ٣٠٦/١.
(٤) اللّباب في شرح الكتاب ١٧٢/١، وانظر: المبسوط ٧٠/٣، وتبيين الحقائق ٣٤٠/١.
(٥) التّفريع ٣٠٩/١.
(٦) روضة الطّالبين ٣٦٦/٢. وثمّة أقوالٌ أخرى للشّافعيّة لكن المذهب ما تقدّم ذكرُه، وانظر: المصدر السّابق، ومغني المحتاج ٤٣٣/١.
(٧) الإنصاف ٢٩٣/٣، وانظر: مسائل الإمام أحمد لعبدالله ٦٥١/٢، والمغني ٣٤٤/٤، وكشّاف القناع ٣١٤/٢.

ويؤيّد صحّة الصّوم بالإغماء ما رواه نافعٌ قال: «كان ابنُ عمر يصومُ تطوّعاً فيُغشى عليه فلا يفطر»[(١)].

قال البيهقيّ: «هذا يدلُّ على أنّ الإغماء خلال الصّوم لا يفسدُه»[(٢)].

أمّا قياس القاضي إسماعيل الإغماء على الحيض فهو قياسٌ مع الفارق.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) أخرجه البيهقيّ في السّنن الكبرى ٤/٢٣٥ من طريق أبي جعفر الحذّاء، عن عليّ بن المدينيّ، ثنا المعتمر بن سليمان التّيميّ، قال: سمعتُ عبيد الله بن عمر حدّث عن نافع قال: ... فذكره.

(٢) السّنن الكبرى ٤/٢٣٥.

الفصل الرّابع
فقهه في الحجّ

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأوّل: أركان الحجّ.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: الإحرام

وفيه إحدى عشرة مسألة:

المسألة الأولى: حكم دخول مكّة بغير إحرامٍ.

المسألة الثّانية: الرّخصة للحطّابين ومن أشبههم في دخول مكّة بلا إحرام.

المسألة الثّالثة: حكم الإحرام لمن خرج من مكّة يريد بلده ثمّ بدا له أن يرجع.

المسألة الرّابعة: اشتراط الإحرام بحجّ أو عمرة لمن نذر المشي إلى مكّة.

المسألة الخامسة: توجيه دخول رسول الله ﷺ مكّة عام الفتح وعلى رأسه المغفر.

المسألة السّادسة: الإحرام قبل الميقات المكاني.

المسألة السّابعة: ما ينعقد به الإحرام.

المسألة الثّامنة: حكم من جاوز الميقات ولم يحرم منه.

المسألة التّاسعة: هل التّحلّل بالإحصار خاصّ بالحاجّ دون المعتمر أو يشملهما؟

المسألة العاشرة: قول القاضي إسماعيل: إنّ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ هي على كلّ من حلق محصر أو غير محصر.

المسألة الحادية عشرة: قول إسماعيل في كون الإحصار في المرض والحصر في العدوّ.

المبحث الثاني: في واجبات الحج.

المبحث الثالث: في بعض سنن الحج.

المبحث الرابع: في محظورات الإحرام.

المبحث الخامس: في طواف الوداع وزيارة المدينة النبوية.

* * *

المبحث الأوّل
أركان الحجّ



المطلب الأوّل
الإحرام

٤٤ـ المسألة الأولى: حكم دخول مكّة بغير إحرامٍ:

قال القاضي إسماعيل بنِ إسحاق رحمه الله تعالى: «كره أكثرُ أهل العلم[١] أن يدخل أحدٌ مكّة إلاَّ محرماً، ورخّصوا للحطّابين ومن أشبههم ممّن يكثرُ اختلافُه إلى مكّة، ورُخّص أيضاً لمن خرج من مكّة يريد بلده ثمّ بدا له أن يرجع كما صنع عبدُالله بن عمر[٢].

وأمّا من نزع من موضعه إلى مكّة في تجارةٍ أو غيرها فلا ينبغي أن يدخلها إلاَّ محرماً؛ لأنّه يأتي الحرم فينبغي له أن يُحرم لدخوله إيّاه.

---

(١) هو مذهب جمهور الفقهاء كما سيأتي بيانُه.
(٢) يعني القاضي إسماعيل ما رواه نافع أنّ عبدالله بن عمر أقبل من مكّة حتّى إذا كان بقُدَيْدٍ جاءه خبرٌ من المدينة، فرجع فدخل مكّة بغير إحرام. علّقه البخاري في صحيحه ٥٨/٤ مختصراً بصيغة الجزم، ووصله مالك في الموطّأ ٥٦٦/١، رقم: ١٢٧٢ عن نافع به، وإسناده صحيح.

وممَّا يؤكّد ذلك أنّ رجلاً لو جعل على نفسه مشياً إلى مكّة[١] لوجب عليه أن يدخلها محرماً بحجّ أو عمرة.

وأمّا حديثُ الزّهري عن أنس أنّ رسول الله ﷺ دخل عام الفتح مكّة وعلى رأسه المِغْفَرُ[٢] فإنّ هذه ـ والله أعلم ـ حالُ خصوصٍ[٣] لأنّه أُحلّت له مكّة بعض ذلك اليوم، فلم يكن لإحرامه وجه لأنّها كانت حلالاً له ساعة، وإنّما يُستحبّ أن لا يدخلها إلاّ محرماً من أجل أنّها حرمٌ»[٤]. ثمّ ذكر القاضي إسماعيل حديثَ طاووس أنّ النّبيّ ﷺ لم يدخل قطُّ مكّة إلاّ محرماً إلاّ يوم الفتح[٥].

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

الأوّل: عدم جواز دخول مكّة بلا إحرام لمن لم يُرد أحد النّسكين، ويستثنى من ذلك مَنْ يكثر تَرْدادُهم عليها كالحطّابين ونحوهم، وإليه ذهب أبو حنيفة[٦]، ومالك[٧]، وأحمد في رواية[٨].

---

(١) يعني القاضي بذلك من نذر مشياً إلى مكّة.

(٢) روى أنس بن مالك أنّ رسول الله ﷺ دخل مكّة عام الفتح وعلى رأسه المغفرُ، فلمّا نزعه جاءه رجلٌ فقال له: «يا رسول الله، ابنُ خَطَلٍ متعلّقٌ بأستار الكعبة، فقال رسول الله ﷺ: «**اقتلوه**». قال مالكٌ: ولم يكن رسولُ الله ﷺ يومئذ محرماً. أخرجه مالك في الموطّأ ٥٦٥/١، رقم: ١٢٧١ ـ رواية يحيى، ومن طريق مالك البخاري ٥٩/٤، رقم: ١٨٤٦، ومسلم ٩٨٩/٢ ـ ٩٩٠، رقم: ٤٥٠. والمغفرُ: زَرَدٌ من الدّرع يلبس تحت القلنسوة أو حَلَقٌ يتقنّع بها المتسلّح، انظر: القاموس المحيط «غفر».

(٣) يعني القاضي إسماعيل بقوله: «حال خصوص» أنّ دخول مكّة بغير إحرام من خصائص رسول الله ﷺ، وسيأتي لذلك مزيد بيان.

(٤) التّمهيد ١٦٢/٦ ـ ١٦٣.

(٥) حديث طاووس رواه ابن أبي شيبة بإسناد صحيح قاله ابن حجر في فتح الباري ٦١/٤.

(٦) واستثنى مَنْ منزلُه بين مكّة والميقات فأجاز له دخول مكّة بلا إحرام، انظر: المبسوط ١٦٧/٤ ـ ١٦٨، والأسرار ـ المناسك ١٣٦.

(٧) انظر: المدوّنة ٣٠٣/١، والتّفريع ٣٢٠/١، والاستذكار ٣٥٠/١٣ ـ ٣٥٢، والمعونة ٥١٤/١، والتّلقين ٢٠٧، وجامع الأمّهات ١٨٨، وجواهر الإكليل ١٧٠/١، عند قول خليل: «وَمُرِيدُهَا إِنْ تَرَدَّدَ أَوْ عَادَ لَهَا لأَمْرٍ فَكَذَلِكَ وَإِلاَّ وَجَبَ الإِحْرَامُ».

(٨) هي المذهب عند الحنابلة، انظر: المغني ٧١/٥، والإنصاف ٤٢٧/٣.

الثّاني: جواز ذلك، وإليه ذهب الشّافعيّ[(١)]، وأحمد في رواية أخرى[(٢)].

واحتجّ القائلون بعدم الجواز بما يلي:

١ ـ عن ابن عبّاس قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا يدخل أحدٌ مكّة إلاّ بالإحرام من أهلها ولا من غير أهلها»**[(٣)].

وأجيب بأنّه ضعيف لا يصحّ.

٢ ـ أنّه لو نذر دخول مكّة لزمه الإحرام، ولو لم يكن واجباً لم يجب بنذر الدّخول كسائر البلدان[(٤)].

وأجيب عنه بأنّ وفاء النّذر إنّما وجب بالنّصّ.

أمّا حجّة القائلين بجواز دخول مكّة بلا إحرام لمن لم يُرد أحد النّسكين فما يلي:

١ ـ حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما في تحديد المواقيت وفيه: «هنّ لهنّ ولكلّ آتٍ عليهنّ من غيرهم ممّن أراد الحجّ والعمرة»[(٥)].

فقولُه: «ممّن أراد الحجّ والعمرة» يفهم منه أنّ المتردّد إلى مكّة لغير قصد الحجّ والعمرة لا يلزمه الإحرام[(٦)]، ولم يأمر الله تعالى ولا رسوله ﷺ

---

(١) في المشهور من مذهبه كما قال ابن حجر في فتح الباري ٥٩/٤، واعتبره النّووي القول الصّحيح كما في شرحه على صحيح مسلم ٨٣/٨، وانظر: المجموع ١٥/٧ ـ ١٦، وروضة الطّالبين ٧٧/٣.

(٢) وهي أظهر الرّوايتين، انظر: الإنصاف ٤٢٧/٣ ـ ٤٢٨.

(٣) أخرجه ابن عدي في الكامل في الضّعفاء ٢٢٧٦/٦ من طريق محمّد بن خالد بن عبدالله الواسطيّ، ثنا أبو شهاب الخيّاط، عن الحجّاج، عن عطاء، عن ابن عبّاس به. ومحمّد بن خالد الواسطيّ ضعيف كما في التّقريب رقم: ٥٨٤٦، بل قال فيه ابن معين: «كذّاب إن لقيتموه فاصفعوه» كما في كامل ابن عديّ.

(٤) انظر: المغني ٧٢/٥

(٥) أخرجه البخاري ٥٩/٤، رقم: ١٨٤٥، ومسلم ٨٣٩/٢، رقم: ١٢.

(٦) انظر: فتح الباري ٥٩/٤.

بأن لا يدخل مكّة إلاّ بإحرام، فهو إلزام ما لم يأت في الشّرع إلزامُه[1].

٢ ـ حديث أنس بن مالك أنّ رسول الله ﷺ دخل مكّة عام الفتح وعلى رأسه المغفرُ[2].

٣ ـ حديث جابر بن عبدالله الأنصاري أنّ رسول الله ﷺ دخل مكّة وعليه عمامةٌ سوداء[3] بغير إحرام[4].

فالحديثان يدلاّن على جواز دخول مكّة بغير إحرام، وذكر ابن قدامة[5] أنّ أصحابه ﷺ لم يحرموا يومئذ فدلّ على الجواز.

٤ ـ ما روي عن ابن عمر من دخوله مكّة بلا إحرام[6].

٥ ـ أنّه لم يأت دليلٌ يوجب الإحرام على من قصد مكّة لغير حجّ أو عمرة، فبقي على الأصل[7].

٦ ـ ولو أُوجب الإحرام على كلّ من يتكرّر دخوله إلى مكّة لأفضى إلى أن يكون جميع زمانه محرماً فسقط للحرج[8].

٧ ـ ولأنّه أحد الحرمين فلم يلزم الإحرامُ لدخوله كحرم المدينة[9].

---

(١) انظر: المحلّى ٢٦٦/٧.
(٢) تقدّم تخريجه.
(٣) في حديث جابر هذا: «وعلى رأسه عمامة سوداء»، وفي حديث أنس: «وعلى رأسه المغفر»، ولا تعارض بينهما لاحتمال أن يكون أوّل دخوله ﷺ مكّة كان على رأسه المغفر ثمّ أزاله ولبس العمامة بعد ذلك، فحكى كلٌّ منهما ما رآه. وقيل: إنّ العمامة السّوداء كانت فوق المغفر أو كانت تحت المغفر وقاية لرأسه ﷺ من صدإ الحديد، فأراد أنس بذكر المغفر كونه دخل متهيّئاً للحرب، وأراد جابر بذكر العمامة كونه دخل غير محرم، ذكره الحافظ في فتح الباري ٦١/٤ ـ ٦٢.
(٤) أخرجه مسلم ٩٩٠/٢، رقم: ٤٥١ ـ باب جواز دخول مكّة بغير إحرام.
(٥) انظر: المغني ٧١/٥.
(٦) تقدّم تخريجه.
(٧) انظر: المحلّى ٢٦٧/٧، والمغني ٧٢/٥.
(٨) انظر: المغني ٧٢/٥.
(٩) نفسه.

والذي يظهر بعد النّظر في أدلّة القولين قوّة ما ذهب إليه الشّافعي وأحمد في رواية من جواز دخول مكّة بلا إحرام لمن لم يُرد أحد النّسكين، لقوّة أدلّة الجواز وضعف ما خالفها، وقد ذكر الشّوكانيُّ أنّه ليس في إيجاب الإحرام على من أراد المجاوزة لغير النّسكين دليلٌ، وقد كان المسلمون في عصره ﷺ يختلفون إلى مكّة لحوائجهم ولم ينقل أنّه أمر أحداً منهم بإحرام، لا سيّما مع ما يقضي بعدم الوجوب من استصحاب البراءة الأصليّة إلى أن يقوم دليلٌ ينقل عنها[١].

ويرجّح هذا القول أيضاً أنّ النّبيّ ﷺ سئل عن الحجّ هل هو في كلّ عام؟ فقال: **«الحجُّ مرّة فمن زاد فهو تطوّعٌ»**. ولو كان المرورُ بالميقات موجباً للإحرام لبيّنه الرّسول ﷺ لأنّ الحاجة تدعو إلى بيانه[٢].

٤٥ ـ المسألة الثّانية: الرّخصة للحطّابين ومن أشبههم في دخول مكّة بلا إحرام:

نقل القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى عن أكثر أهل العلم ـ وهو رأيه أيضاً ـ التّرخيص للحطّابين ومن أشبههم في دخول مكّة بلا إحرام، وذلك لكثرة تردّدهم على مكّة[٣]، بحيث يشقّ عليهم جدًّا لو فُرض عليهم الإحرام كلّما دخلوا، إذ المقرّر في الشّريعة أن الحرج مرفوع وفي تكليفهم بالإحرام إيقاع للمكلّف في الحرج والشّريعةُ جاءت برفعه عن المكلّفين.

ويتجلّى هذا بشكل واضح في المدن القريبة من مكّة المكرّمة الخارجة عن الحرم كجدّة مثلاً، فإنّ التّجار وأعوانهم ينتقلون منها إلى مكّة ومن مكّة

---

(١) انظر: نيل الأوطار ٣/٢٧٥ ـ دار الكلم الطّيّب.
(٢) انظر: الشّرح الممتع ٧/٥٩ لابن عثيمين رحمه الله تعالى.
(٣) انظر: التّمهيد ٦/١٦٢.

إليها يوميًّا بأعداد هائلة جدًّا لنقل البضائع وتوزيعها، فلو كلِّف أمثالُ هؤلاء بعقد الإحرام كلّما دخلوا مكّة لتعطّلت مصالح النّاس، ولأدّى ذلك إلى تزاحم دائم في المسجد الحرام، ممّا لا يسهّل على الحجّاج والمعتمرين أداءُ نسكهم بشكل مريح، لذا كان جليًّا أنّ الواردين إلى مكّة لغير النّسك بل لغرض التّجارة يُعفون من عقد الإحرام بل يدخلونها كما كان يدخلها المسلمون في عصر النّبوّة لقضاء حوائجهم، ولم ينقل أنّه ﷺ أمر أحداً منهم بإحرام.

٤٦ـ المسألة الثّالثة: حكم الإحرام لمن خرج من مكّة يريد بلده ثمّ بدا له أن يرجع:

نقل القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى عن أكثر أهل العلم ـ وهو رأيه أيضاً ـ التّرخيص لمن خرج من مكّة يريد بلده ثمّ بدا له أن يرجع أن يدخلها بلا إحرام، ويشهد له أثرٌ عن صحابيّ جليل من جلّة فقهاء الصّحابة وهو عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، فقد روى نافع عنه أنّه أقبل من مكّة حتّى إذا كان بقُدَيْدٍ جاءه خبرٌ من المدينة، فرجع فدخل مكّة بغير إحرام[١].

فهذا ابن عمر قد دخلها بغير إحرام ولم يُعرف له مخالف من الصّحابة، وهو من هو في اتّباع السّنة والحرص على تطبيق أحكام الشّريعة.

وهذه المسألة تقع كثيراً في عصرنا الحاضر حين يتوجّه بعض الحجّاج والمعتمرين من مكّة إلى مدينة جدّة لاستقلال طائراتهم متوجّهين إلى بلدانهم، لكن يتعذّر عليهم السّفر لأسباب عدّة كإلغاء الرّحلة أو تأخّرها ونحو ذلك من أسباب معلومة للنّاس، فيضطرّون للبقاء في المطار فترة زمنيّة قد تطول وقد تقصر، ومنهم من يضطرّ للعودة إلى مكّة ويصعب عليهم عقد

(١) تقدّم تخريجه.

الإحرام من جديد لاشتغالهم بإيجاد المأوى في مكّة، وتأثّرهم بعدم السّفر، فأمثال هؤلاء يرخّص لهم إن شاء الله تعالى دخول مكّة بلا إحرام خاصّة وقد تمّ لهم من قبل الحجّ أو العمرة، والله تعالى أعلم.

٤٧ ـ المسألة الرّابعة: اشتراط الإحرام بحجّ أو عمرة لمن نذر المشي إلى مكّة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ رجلاً لو نذر على نفسه أن يمشي إلى مكّة لوجب أن يدخلها محرماً بحجّ أو عمرة[١].

وإنّما وجب عليه دخولها بإحرام لأنّه قصدها للعبادة وشَدَّ الرّحلَ إليها، وفي الحديث: **«لا تشدّ الرّحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الرّسول ﷺ، ومسجد الأقصى»**[٢]. وما زال المسلمون في شدّهم الرّحال إلى المسجد الحرام يدخلون محرمين بحجّ أو عمرة.

ولأنّ هذا الذي نذر المشي إلى مكّة ليس ممّن يكثر تردادُه لتجارة وإنّما قصد مكّة من بلده لغرض واحد هو الوفاء بنذره وزيارة البيت الحرام، فوجب عليه عقدُ نيّة الإحرام.

٤٨ ـ المسألة الخامسة: توجّيه دخول رسول الله ﷺ مكّة عام الفتح وعلى رأسه المغفر:

نقل القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى عن أكثر أهل العلم ـ وهو رأيه أيضاً ـ كراهة أن يدخل أحدٌ مكّة إلاّ محرماً لأنها حرمٌ،

---

(١) انظر: التّمهيد ١٦٣/٦.

(٢) أخرجه البخاري ٦٣/٣، رقم: ١١٨٩، ومسلم ١٠١٤/٢، رقم: ٥١١.

وعورض هذا بدخوله ﷺ عام الفتح مكّة وعلى رأسه المغفر[١]، وذلك يعني أنّه لم يكن محرماً.

وقد وجّه القاضي إسماعيل هذا بأنّه من خصائص رسول الله[٢]، «وخصائصه ﷺ لا يقاس عليها غيره، وممّن قال بقول القاضي إسماعيل بن إسحاق بالخصوصية ابنُ القاصّ[٣]، من أئمّة الشّافعيّة محتجًّا بحديث أبي شريح وغيره أنّ مكّة لم تحلّ له ﷺ إلاَّ ساعة من نهار.

فعن أبي شريح العدويّ[٤]، أنّه قال لعمرو بن سعيد[٥] وهو يبعث البُعوث إلى مكّة: «ائذن لي أيُّها الأمير أحدِّثْكَ قولاً قام به رسولُ الله ﷺ للغد من يوم الفتح، فسَمِعَتْهُ أذناي ووعاه قلبي وأبصرته عيناني حين تكلّم به.

إنّه حمد الله وأثنى عليه ثمّ قال: **إنّ مكّة حرّمها الله ولم يحرّمها النّاسُ، فلا يحلُّ لامرىء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً، ولا يعضُدَ بها شجرةً، فإن أحدٌ ترخّص لقتال رسول الله ﷺ فقولوا له: إنّ الله أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لكم، وإنّما أذن لي ساعة من نهار، وقد عادت حرمتُها اليومَ كحرمتها بالأمس، وليبلّغ الشّاهدُ الغائبَ**»[٦].

وأجيب عن ذلك بجوابين:

الأوّل: أنّ الخصوصية لا تثبت إلاَّ بدليل.

والثّاني: أنّ الذي أحلّ له ﷺ ساعة من نهار هو القتال فيها ولا علاقة للحديث بمسألة دخول مكّة بلا إحرامٍ[٧].

---

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) انظر: التّمهيد ١٦٣/٦.

(٣) شيخ الشّافعيّة أبو العبّاس أحمد بن أبي أحمد الطّبريّ، توفّي سنة ٣٣٥هـ، انظر: عنه السّير ٣٧١/١٥.

(٤) صحابيّ اختلف في اسمه والمشهور فيه أنّه خويلد بن عمرو، انظر: الإصابة ٩٨/٤.

(٥) ابن أبي العاص بن سعيد بن العاص بن أميّة المعروف بالأشدق، انظر: الإصابة ١٧٨/٣.

(٦) أخرجه البخاري ٤١/٤، رقم: ١٨٣٢، ومسلم ٩٨٧/٢ ـ ٩٨٨، رقم: ٤٤٦.

(٧) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٥١٩/٤، وابن حجر ٦٢/٤، والمحلّى ٢٦٧/٧.

٤٩ ـ المسألة السّادسة: الإحرام قبل الميقات المكاني:

كره كثير من الصّحابة والتّابعين أن يحرم أحد قبل الميقات المكانيّ، وإليه ذهب مالك بن أنس[١]، وقد بيّن إسماعيل بن إسحاق القاضي وجه القول بالكراهة، ثمّ أورد بأسانيده رأي القائلين بجواز الإحرام قبل الميقات، ويتّضح ذلك جليًّا من خلال هذا النصّ من كلامه رحمه الله حيث قال:

«وهذا من هؤلاء ـ والله أعلم ـ كراهية أن يضيّق المرء على نفسه ما قد وسّع الله عليه، وأن يتعرّض لما لا يؤمن أن يحدث في إحرامه، وكلّهم ألزمه الإحرام إذا فعل لأنّه زاد ولم ينقص؛ ويدلّك على ما ذكرنا أنّ ابن عمر روى المواقيت عن رسول الله ﷺ، ثمّ أجاز الإحرام قبلها من موضع بعيد. وليس الإحرام مثل عرفات والمزدلفة التي لا يجاز بهما موضعهما. والذين أحرموا قبل الميقات من الصّحابة والتّابعين كثير.

حدّثنا حفص بن عمر الحوضي، حدّثنا شعبة، عن عمرو بن مرّة[٢]، عن عبدالله بن سلمة: «أنّ رجلاً أتى عليًّا فقال: أرأيتَ قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[٣]؟ قال عليّ: أن تُحرم من دويرة أهلك»[٤].

وحدّثنا سليمان بن حرب، حدّثنا حمّاد بن زيد، عن أيّوب، عن نافع، أنّ ابن عمر أهلّ من بيت المقدس وقال: لولا أن يرى معاوية أنّ بي غير الذي بي لجعلتُ أهلَّ منه»[٥].

---

(١) انظر: التّمهيد ١٥/١٤٣.

(٢) الإمام القدوة الحافظ أبو عبدالله المرادي الكوفي أحد الأئمّة الأعلام، توفّي سنة ١١٦هـ، وقيل ١١٠هـ، انظر: السّير ٥/١٩٦ ـ ١٩٩.

(٣) البقرة: الآية ١٩٦.

(٤) أخرجه البيهقي في السّنن الكبرى ٥/٣٠، ومعرفة السّنن والآثار ٧/٩٤٧٧ من طريق شعبة، عن عمرو بن مرّة به. قال ابن حجر في التّلخيص الحبير ٢/٢٢٨: «إسناده قويّ».

(٥) التّمهيد ١٥/١٤٣ ـ ١٤٤.

وقولُ القاضي إسماعيل: «وكلّهم ألزمه الإحرام إذا فعل» فيه إشارة إلى الإجماع المنعقد بين الفقهاء على أنّ من أحرم قبل أن يأتي الميقات أنّه محرم تجري عليه أحكام الإحرام، لذا قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أنّ من أحرم قبل الميقات أنّه محرمٌ»[١]، وقال القرطبي: «أجمع أهل العلم على أنّ من أحرم قبل أن يأتي الميقات أنّه محرمٌ»[٢].

وخالف في هذا الظّاهرية فقال ابن حزم: «للحجّ والعمرة مواضع تسمّى المواقيت واحدُها ميقاتٌ، لا يحلُّ لأحدٍ أن يحرم بالحجّ ولا بالعمرة قبلها»[٣]، وعزاه لداود وأصحابه فقال: «وأمّا أبو سليمان[٤] فلم يجزه وهو قول أصحابنا»[٥].

قال ابن مفلح: «وعند الظّاهريّة: لا يصحّ الإحرام قبل الميقات، وذكر ابن المنذر وغيره الصّحّة إجماعاً لأنّه فِعْلُ من الصّحابة والتّابعين، ولم يقل أحدٌ قبل المخالف لا يصحّ»[٦].

والأثران اللّذان أسندهما القاضي إسماعيل يدلاّن على جواز انعقاد إحرام من أحرم قبل الميقات وهي مسألة إجماع كما تقدّم، على أنّ إهلال ابن عمر من بيت المقدس خصّه بعضهم ببيت المقدس ليجمع بين الصّلاة في المسجدين في إحرام واحد، ولذا أحرم ابن عمر منه ولم يكن يحرم من غيره إلاّ من الميقات[٧].

وقول عليّ في تفسير إتمام الحجّ والعمرة في الآية: «أن تُحرم من

---

(١) الإجماع ص ٦١، ونقل إجماع ابن المنذر ابنُ قدامة في المغني ٦٥/٥، وابن تيمية في شرح العمدة في بيان مناسك الحجّ والعمرة ٣٦٢/١، وابن حجر في الفتح ٣٨٣/٣، وابن مفلح في الفروع ٢٨٦/٣.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٣٦٧/٢.
(٣) المحلّى ٦٩/٧ ـ ٧٠.
(٤) يعني: داود الظّاهريّ.
(٥) المحلّى ٧٨/٧.
(٦) الفروع ٢٨٦/٣.
(٧) انظر: المغني ٦٧/٥ ـ ٦٨.

دويرة أهلك» فمعناه أن تنشىء لهما سفراً من بلدك تقصد له ليس أن تحرم بهما من أهلك، وكان سفيان يفسّره بهذا، وكذلك فسّره به الإمام أحمد. ولا يصحّ أن يفسّر بنفس الإحرام لأنّ النّبيّ ﷺ وأصحابه ما أحرموا بالعمرة من بيوتهم وقد أمرهم الله بإتمام العمرة، فلو حمل قولهم على ذلك لكان النّبيّ ﷺ وأصحابُه تاركين لأمر الله(1).

والحاصل أنّ جمهور أهل العلم من المالكيّة(2)، والشّافعيّة(3)، والحنابلة(4) ذهبوا إلى أنّ الأفضل الإحرام من المواقيت اقتداء بفعل النّبيّ ﷺ لأنّه حجّ فأحرم من الميقات ولم يحجّ إلاّ واحدةً، ولو كان الإحرام من منزله أفضل لبيّنه أو فعله، خاصّة وهو القائل ﷺ: **«خذوا عنّي مناسككم»**(5)، ولأنّه أحد نوعي المواقيت فكُره التّقدّم بالإحرام عليه أصلُه ميقات الزّمان(6).

ولأنّ النّبيّ ﷺ وأصحابه الكرام أحرموا من الميقات ولا يفعلون إلاّ الأفضل، ويستبعد أن يتواطؤوا على ترك الأفضل واختيار الأدنى وهم أهل التّقوى والفضل، ولهم من الحرص على الفضائل والدّرجات ما لهم(7).

وخالف الحنفيّةُ في ذلك فذهبوا إلى أنّ الإحرام من بلده أفضل(8)، واحتجّوا بأدلّة لا تقوى على مخالفة أدلّة جمهور العلماء.

---

(1) انظر: المغني ٥/٦٨.

(2) انظر: النّوادر ٢/٣٣٦، والإشراف ١/٤٧٠، والمعونة ١/٥١٥، والذّخيرة ٣/٢١١، وجواهر الإكليل ١/١٦٨، عند قول خليل: «وَكُرِهَ قَبْلَهُ كَمَكَانِهِ وَفِي رَابِغ تَرَدُّدٌ وَصَحَّ».

(3) وهو الأظهر عند أكثرهم، وبه قطع كثيرون من محقّقيهم، وهو المختار أو الصّواب للأحاديث الصّحيحة فيه ولا يثبت لها معارض، قاله النّوويّ في روضة الطّالبين ٣/٤٢، وانظر: مغني المحتاج ١/٤٧٥.

(4) في المذهب عندهم وعليه أكثر الحنابلة، انظر: المغني ٥/٦٦، والإنصاف ٣/٤٣٠.

(5) أخرجه مسلم ٢/٩٤٣، رقم: ٣١٠، والبيهقيّ ٥/١٢٥، واللّفظ له.

(6) انظر: الإشراف ١/٤٧٠، والمعونة ١/٥١٥، والذّخيرة ٣/٢١١.

(7) انظر: المغني ٥/٦٧.

(8) انظر: الحجّة ٢/٢ ـ ٣، والمبسوط ٤/١٦٦، واختلاف العلماء ـ اختصار الجصّاص ٢/٦٠.

وصدق مالك بن أنس إمام دار الهجرة حيث قال له رجلٌ: من أين أحرم؟ قال: من حيث أحرم رسول الله ﷺ، فأعاد عليه مراراً، قال: فإن زدتُّ على ذلك؟ قال: فلا تفعل فإنّي أخاف عليك الفتنة. قال: وما في هذا من الفتنة؟ إنّما هي أميالٌ أزيدها. قال: إنّ الله يقول: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1]، قال: وأيُّ فتنةٍ في هذا؟ قال: وأيُّ فتنةٍ أعظم من أن ترى أنّكَ أصبتَ فضلاً قصر عنه رسولُ الله ﷺ؟ أو ترى أنّ اختيارك لنفسكَ خيرٌ من اختيار الله واختيار رسول الله[2].

٥٠ ـ المسألة السّابعة: ما ينعقد به الإحرام:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ الإحرام ينعقد بالنّيّة لكن لا بدّ فيه من قول كالتّلبية والتّهليل، أو فعل كالتّوجّه على الطّريق والتّقليد والإشعار، وفي هذا يقول: «يكون ـ أي: المحرم ـ داخلاً في الإحرام بالتّلبية وبغير التّلبية من الأعمال التي توجب الإحرام بها على نفسه، مثل أن يقول: قد أحرمتُ بالحجّ والعمرة، أو يشعر الهدي وهو يريد بإشعاره الإحرام، أو يتوجّه نحو البيت وهو يريد بتوجّهه الإحرام، فيكون بذلك كلّه وما أشبهه محرماً»[3].

وقال أيضاً: «لا خلاف أنّه إذا قلّد وأشعر يريد بذلك الإحرام أنّه محرمٌ، وأمّا لو قلّد وأشعر من غير النّيّة فليس هو محرماً»[4].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من انعقاد الإحرام بالنّيّة مقرونة بقول

---

(١) النّور: الآية ٦٣.

(٢) أخرجه الهرويّ في ذمّ الكلام ٣/١١٤ ـ ١١٥، رقم: ٤٦٣ ـ تحقيق: الشّبل، وابن العربيّ في أحكام القرآن ٣/١٤١٢ ـ ١٤١٣، وفي حاشية المصدر الأوّل مصادر أخرى أخرجت هذه القصّة.

(٣) التّمهيد ١٥/١٣٥، ونقل الموّاق في مواهب الجليل ٣/٤٥ عن ابن عرفة قول القاضي إسماعيل مختصَراً.

(٤) منسك خليل ٢٦، وبعضه في مواهب الجليل ٣/٤٥ نقلاً عن ابن يونس.

أو فعل هو أحد قولين في مذهب مالك، وعليه اقتصر الشّيخ خليل في «مختصره»[١]، وشهّره في «منسكه»[٢]، وهو مذهب أبي حنيفة[٣].

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«أتاني جبريل فأمرني أن آمر أصحابي أو من معي أن يرفعوا أصواتهم بالتّلبية أو بالإهلال»**[٤]، وهذا أمر والأمر للوجوب.

وأجيب: بأنّه ورد فيه رفع الصّوت وهو غير واجب اتّفاقاً، فإذا لم يجب ما تناوله النصّ فأولى ما تضمّنه[٥].

٢ ـ ما رواه أبو منصور الماتريدي في «تفسيره» عن عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: «لا يحرم إلاّ من أهلّ أو لبّى»[٦].

٣ ـ أنّها عبادة ذات تحريم وتحليل فكان لها نطق واجب كالصّلاة.

والجواب: المعارضة بأنّها عبادة لا يجب في آخرها نطق فلا يجب في أوّلها كالصّوم والطّهارة، عكسه الصّلاة[٧].

٤ ـ ولأنّ الهدي والأضحية لا يجبان بمجرّد النّيّة كذلك النّسك.

---

(١) انظر: إرشاد السّالك إلى أفعال المناسك ٢٥٤/١ ـ ٢٥٥ لابن فرحون، وشروح خليل للزّرقاني ٢٥٥/٢، والخرشي ٣٠٧/٢، والآبي ١٧٠/١، عند قول خليل: «وَإِنَّمَا يَنْعَقِدُ بِالنِّيَّةِ... مَعَ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ تَعَلَّقَا بِهِ».
(٢) منسك خليل ٢٦.
(٣) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٣٠٦/١، والأسرار ـ مناسك الحجّ ١٥٢.
(٤) أخرجه مالك في الموطّأ ٤٤٩/١، رقم: ٩٣٨، وأبو داود ٤٥٠/٢، رقم: ١٨١٠، والتّرمذيّ ١٨٠/٢، رقم: ٨٢٩، والنّسائيّ ١٦٢/٥، وابن ماجه ٤١٧/٤، رقم: ٢٩٢٢، من طريق خلّاد بن السّائب، عن أبيه به. قال التّرمذيّ: «حديث حسن صحيح».
(٥) انظر: الذّخيرة ٢١٨/٣، والمغني ٩٢/٤.
(٦) ذكره الجصّاص في أحكام القرآن ٣٠٦/١، والدّبوسي في الأسرار ١٥٢، ولم أقف على من أخرجه في المصادر التي بين يديّ.
(٧) انظر: الذّخيرة ٢١٨/٣، والمغني ٩٢/٤.

وأجيب: بأنّ الهدي والأضحية إيجاب مال فأشبه النّذر بخلاف الحجّ فإنّها عبادة بدنية(١).

٥ ـ ولأنّ الحجّ عبادةٌ تتأدّى بأفعال معلومة فلا يصير محرماً به بالنّيّة كالصّلاة لأنّ النّيّة ما شُرطت إلاَّ لتميّز فعل العبادة عن العادة، فما لم تقارن فعل العبادة لا تصحّ لأنّها لم تجد محلًّها كما لو نوى الإحرام قبل الوقت(٢).

والقول الثّاني: أنّ الإحرام ينعقد بالنّيّة و لا يشترط فيه التّلبية، و هو ظاهر «المدوّنة»(٣) بل قال الموّاق: إنّه نصُّها(٤).

قال القاضي عبدالوهّاب البغدادي: «الإحرامُ هو الاعتقادُ بالقلب للدّخول في الحجّ والعمرة، ولا يفتقر إلى تلبية في انعقاده»(٥).

وإلى هذا القول ذهب الشّافعيّ(٦)، وأحمد بن حنبل(٧).

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**إنّما الأعمال بالنّيات**»(٨)، وحقيقة النّيّة هي الإرادة

---

(١) انظر: المغني ٩٢/٤.
(٢) انظر: الأسرار ـ مناسك الحجّ ١٥٢.
(٣) انظر: المدوّنة ٢٩٥/١.
(٤) انظر: شرح الزّرقاني ٢٥٥/٢، وشرح الخرشي ٣٠٧/٢.
(٥) المعونة ٥٢٣/١.
(٦) واعتبره النّوويّ الصّحيح الذي قاله الجمهور، وفي قول للشّافعيّ أنّه لا ينعقد إلاَّ بالتّلبية لكن يقوم مقامها سوقُ الهدي وتقليدُه والتّوجّه معه، انظر: روضة الطّالبين ٥٨/٣ ـ ٥٩، والمجموع ٢٠٦/٧.
(٧) واعتبره المرداويّ في الإنصاف ٤٣١/٣ الصّحيح من المذهب، وفي رواية عن أحمد أنّ نيّة النّسك كافية مع التّلبية أو سوق الهدي، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، وانظر: المغني ٩١/٥.
(٨) أخرجه البخاريّ ٩/١، رقم: ١، ومسلم ١٥١٥/٣، رقم: ١٥٥، من حديث عمر بن الخطّاب رضي الله عنه.

المتوجّهة نحو الفعل ابتغاء مرضاة الله تعالى وامتثال حكمه، وهي عملٌ من أعمال القلب المحضة ولا دخل للّسان فيه.

٢ ـ ولأنّ كلّ عبادةٍ لم يكن في آخرها نطق واجب لم يفتقر الدّخولُ فيها إلى نطق كالصّوم، عكسُه الصّلاة[1].

٣ ـ وللاتّفاق على أنّه إذا قلّد الهدي وأشعره ولم يلبّ أنّ إحرامه يصحّ، فلو كان النّطقُ من شرط صحّة الدّخول فيها لم يقم غيرُه مقامه[2].

٤ ـ ولأنّ ابتداء الحجّ كفٌّ عن المحظورات فيصحّ الشّروع فيه بالنّيّة كالصّوم.

وأجيب: بأنّ الكفّ عن المحظور ليس بحجّ كمحظورات الصّلاة، فالعبادةُ ما وجب فعلُه بالشّروع لا ما حظر عليه فعلُه، بخلاف الصّوم فإنّه يتأدّى بالكفّ، والشّروعُ فيه لا يوجب إلاّ الكفّ، فالكفُّ واجبٌ به، والنّيّةُ شُرطت لتمييزه عن العادة إلى العبادة لله تعالى[3].

ويظهر بعد سرد القولين مع أدلّتهما أنّ قول أبي حنيفة ومالك في أحد رأييه وإسماعيل القاضي أظهر لقوّة أدلّتهم خاصّة وأنّ القصد ما زال في القلب منذ خرج الحاجّ من بلده فلا بدّ من قول أو عمل يصير به محرماً، وهو ما رجّحه ابن تيمية قائلاً: «الصّحيح أنّ الرّجل لا يكون محرماً بمجرّد ما في قلبه من قصد الحجّ ونيّته، فإنّ القصد ما زال في القلب منذ خرج من بلده، بل لا بدّ من قول أو عمل يصيرُ به محرماً»[4].

(١) انظر: الإشراف ١/٤٧١، والمعونة ١/٥٢٣.
(٢) انظر: المعونة ١/٥٢٣.
(٣) انظر: أسرار الدّبوسي ـ مناسك الحجّ ١٥٢.
(٤) مجموع الفتاوى ٢٦/١٠٨.

٥١ـ المسألة الثّامنة: حكم من جاوز الميقات ولم يحرم منه:

ذهب مالك بن أنس إلى أنّ من جاوز الميقات حلالاً ثمّ أحرم من بعد ذلك، فإنّه يمضي على وجهه ولا يرجع إلى الميقات، وعليه دمٌ رجع أو لم يرجع[(١)].

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق معلّلاً قول الإمام مالك:

«لأنّه قد وجب عليه الدّمُ لتعدّيه ما أُمر به فلا وجه لرجوعه»[(٢)].

ويزيد قول القاضي إسماعيل وضوحاً قولُ القاضي عبدالوهّاب البغدادي:

«وإنّما قلنا إنّه لا يرجع لأنّ رجوعه لا يفيد شيئاً؛ لأنّ النّقص قد دخل على إحرامه لإيقاعه إيّاه بعد الميقات، ورجوعُه لا يزيل ذلك النّقص. وإنّما قلنا إنّ عليه الدّم لنقصه نسكاً من المناسك لأنّ عليه أن يحرم من الميقات، فإذا ترك الإحرام منه إلى ما بعده فقد أدخل النّقص فوجب جبرُه بدمٍ»[(٣)].

ووافق مالكاً في القول بوجوب الدّم رجع أو لم يرجع أحمدُ بن حنبل[(٤)].

والحجّة لهما ما يلي:

١ ـ قول ابن عبّاس رضي الله عنهما: «من نسي من نسكه شيئاً أو تركه فليهرق دماً»[(٥)].

---

(١) انظر: المدوّنة ٣٠٤/١، والتّفريع ٣١٩/١، والمعونة ٥١١/١، والإشراف ٤٧٠/١ ـ تحقيق: الحبيب بن طاهر، والكافي ٣٨٠/١، والتّمهيد ١٤٨/١٥.

(٢) التّمهيد ١٤٨/١٥.

(٣) المعونة ٥١٢/١.

(٤) وهو المذهب عند الحنابلة. وعن أحمد: يسقط الدّمُ إن رجع إلى الميقات، انظر: المغني ٦٩/٥، والإنصاف ١٢٥/٨ ـ تحقيق: التّركي.

(٥) أخرجه مالك في الموطّأ ٥٥٩/١، رقم: ١٢٥٧ عن أيّوب بن أبي تميمة السّختياني، عن سعيد بن جبير، أنّ عبدالله بن عبّاس قال: فذكره. وذكر ابن حجر في التّلخيص الحبير ٢٢٩/٢ أنّ ابن حزم أخرجه مرفوعاً.

٢ ـ أنّ الدّم إنّما وجب للنّقص، وليس النّقص تجاوزه الميقات على انفراده، وإنّما هو إحرامُه بعد الميقات، وهذا لا يقدر على إزالته لأنّه لا يتمكّن من حلّه بعد عقده فلم يسقط الدّمُ عنه(١).

٣ ـ ولأنّه معنى لا يزيل النّقص الواقع في إحرامه فلم يسقط الدّمُ عنه، أصلُه إذا أتى ببعض أفعال الحجّ من الطّواف والسّعي ثمّ عاد إلى الميقات فإنّ الدّم لا يسقط عنه بالاتّفاق(٢).

٤ ـ ولأنّه ترك الإحرام من الميقات إلى ما بعد الميقات مريداً له فأشبه أن يتمادى ولا يرجع(٣).

٥ ـ ولأنّ كلّ فعل من أفعال الحجّ لزم في موضع يؤثّر الدّمُ في تركه، فإنّ العود إليه بعد فوته لا يسقط الدّم عنه كالمبيت بالمزدلفة(٤).

وذهب الشّافعيّ إلى أنّه يفصّل في ذلك؛ فإن عاد قبل التّلبّس بنسكٍ سقط الدّم عنه، وإن عاد بعده لم يسقط سواء كان النّسك ركناً أو سنّةً(٥).

وإنّما قال بسقوط الدّم عنه في حالة رجوعه إلى الميقات قبل التّلبّس بنسكٍ لأنّه قطع المسافة بالإحرام وزاد عليها فلم يلزمه دمٌ(٦).

---

(١) انظر: المعونة ٥١٢/١.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) وهذا هو المذهب الذي عليه جمهور الشّافعيّة كما قال النّوويّ. وقيل: يلزمه الدّم ولا أثر للتّلبّس بالنّسك في ذلك، انظر: المجموع ٢٠٦/٧ ـ ٢٠٧، وروضة الطّالبين ٤٢/٣.
(٦) انظر: المهذّب ـ مع المجموع ٢٠٦/٧، وانظر: الأمّ ١١٨/٣ ـ ١١٩ ـ تحقيق: حسّون.

وذهب أبو حنيفة إلى أنّه إن عاد إلى الميقات فلبّى فلا شيء عليه، وإن لم يلبِّ فعليه دمٌ[(١)].

وحجّة أبي حنيفة ما يلي:

١ ـ أثر ابن عبّاس أنّه قال للّذي أحرم بعد الميقات: «ارجع إلى الميقات فلبِّ وإلاَّ فلا حجَّ لك»[(٢)]. فأوجب التّلبية من الميقات فلزم اعتبارُها[(٣)].

٢ ـ ولأنّ الفائت بالمجاوزة هو التّلبية فلا يقع تداركُ الفائت إلاَّ بالتّلبية[(٤)].

٥٢ ـ المسألة التّاسعة: هل التّحلّل بالإحصار خاصٌّ بالحاجّ دون المعتمر أو يشملهما؟:

لا خلاف بين الفقهاء أنّ التّحلّل بالإحصار يشمل الحاجّ والمعتمر، وخالف في ذلك محمّد بن سيرين فقال: لا إحصار في العمرة.

قال القرطبيّ: «لا خلاف بين علماء الأمصار أنّ الإحصار عامّ في الحجّ والعمرة. وقال ابن سيرين: لا إحصار في العمرة»[(٥)].

وقال النّوويّ: «يجوز للمحرم بالعمرة التّحلّل عند الإحصار بلا خلافٍ»[(٦)].

---

(١) وخالفه الصّاحبان فقالا: يسقط الدّم لبّى أو لم يلبّ، وقال زفر: لا يسقط، انظر: مختصر الطّحاوي ٦٢، والمبسوط ١٧٠/٤ ـ ١٧١، والأسرار للدبّوسيّ ـ كتاب المناسك ص ١٤٧، وبدائع الصّنائع ١٦٥/٢.

(٢) لم أقف عليه.

(٣) انظر: المبسوط ١٧١/٤، والأسرار ـ المناسك ص ١٤٨، وبدائع الصّنائع ١٦٥/٢.

(٤) انظر: بدائع الصّنائع ١٦٥/٢.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٣٧٧/٢.

(٦) المجموع ٢٩٤/٨. وانظر: الأسرار ص ٥٠٦، والمغني ١٩٥/٥.

وأغرب ابن حجر[١] والعينيّ[٢] فذكرا أنّه يحكى ويروى عن مالك القول بنفي الإحصار في العمرة، وأنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق احتجّ له بما أخرجه بإسناد صحيح عن أبي قلابة قال: «خرجتُ معتمراً فوقعتُ عن راحلتي فانكسرتُ، فأرسلتُ إلى ابن عبّاس وابن عمر فقالا: ليس لها وقتٌ كالحجّ، يكون على إحرامه حتّى يصل إلى البيت»[٣].

والمعروف عن مالك خلاف هذا وموافقة ما عليه الإجماع من شمول حكم الإحصار للحاجّ والمعتمر.

قال ابن الجلّاب: «قال مالك رحمه الله: ومن حصره العدوّ عن البيت من المحرمين بالحجّ والعمرة فليتحلّل حيث كان»[٤].

وقد بوّب الإمام البخاريّ في «صحيحه» باب إذا أحصر المعتمر، وأورد تحته بعض الأحاديث التي تدلّ على شمول الإحصار للمعتمر، ومن ذلك ما رواه نافع أنّ عبدالله بن عمر رضي الله عنهما حين خرج إلى مكّة معتمراً في الفتنة قال: «إن صددتُّ عن البيت صنعتُ كما صنعنا مع رسول الله ﷺ، فأهلّ بعمرة من أجل أنّ رسول الله ﷺ كان أهلّ بعمرة عام الحديبية»[٥].

قال ابن بطّال المالكيّ: «في هذه التّرجمة ردٌّ قول من يقول: إنّ من أحصر في العمرة بعدوّ أنّه لا بدّ له من الوصول إلى البيت

---

(١) في فتح الباري ٤/٥، ولفظه: «وهو محكيّ عن مالك».

(٢) في عمدة القاري ١٠/١٤٢، ولفظه: «رُوي ذلك عن مالك، وهو محكي عن محمّد بن سيرين وبعض الظّاهريّة». والملاحظ أنّ ابن حجر والعيني عزيا ذلك لمالك بصيغة تمريض. وكذا حكاه بصيغة تمريض ابنُ قدامة في المغني ٥/١٩٥.

(٣) أخرجه القاضي إسماعيل عن شيخه سليمان بن حرب، قال: حدّثنا حمّاد بن زيد، عن أيّوب، عن أبي قلابة به، نقله عن القاضي إسماعيل ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ٤/٤٥٩ ـ ٤٦٠.

(٤) التّفريع ١/٣٥١. وانظر: النّوادر والزّيادات ٢/٤٣٣، والمعونة ١/٥٩٠.

(٥) صحيح البخاري ٤/٤، رقم: ١٨٠٦.

والاعتمار؛ لأنّ السَّنَةَ كلَّها وقتٌ للعمرة بخلاف الحجّ، ولا إحصار في العمرة ويقيم على إحرامه أبداً، وهو قول لبعض السّلف، وهو مخالف لفعل الرّسول ﷺ لأنّه كان معتمراً بالحديبية هو وجميع أصحابه، وحلّوا دون البيت، والفقهاءُ على خلافه، حكمُ الإحصار في الحجّ والعمرة عندهم سواء»[١].

وهذا كلُّه يثبت ضعف ما نُقل عن مالك من نفي حكم الإحصار في العمرة، ولئن ثبت أنّ القاضي إسماعيل حكاه عنه فهو خلاف ما هو معلومٌ في كتب أصحابه من شمول الإحصار للحاجّ والمعتمر، وهي مسألة اتّفاق بين الفقهاء، خالف فيها محمّد بن سيرين وبعض الظّاهريّة، وقضيّة الحديبية حجّةٌ تقضي عليهم، كما قاله العيني[٢] رحمه الله تعالى.

٥٣- المسألة العاشرة: قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[٣]:

قال القاضي إسماعيل رحمه الله تعالى: «هي على كلّ من حلق محصراً أو غير محصر لأنّه لم يخصّ المحصر»[٤].

يعني بذلك - والله تعالى أعلم - أنّ النّحر يكون قبل الحلق في التّرتيب لأنّ الله تعالى نهى عن حلق الرّؤوس حتّى يبلغ الهدي محلّه الذي يذبح فيه، فإذا ذُبح الهدي حلق حينئذ المحرم رأسه، وهذا الحكمُ عام يشمل المحصر وغير المحصر. أمّا غير المحصر فسيأتي ترجيح جواز تقديم الحلق على النّحر لورود نصوص صريحة في ذلك، حيث سُئل رسول الله ﷺ في حجّة الوداع عمّن قدّم الحلق على النّحر فأجابهم ﷺ بنفي الحرج على من

---

(١) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٤٥٧، وانظر: فتح الباري ٤/٥، وعمدة القاري ١٠/١٤٢.

(٢) في عمدة القاري ١٠/١٤٢.

(٣) البقرة: الآية ١٩٦.

(٤) التّمهيد ٢٣/٣٧٣.

فعل ذلك. وقد حصل اتّفاق أهل العلم على الإجزاء وإنّما اختلفوا في وجوب الدّم عليه أو لا(١).

أمّا المحصرُ فظاهر الآية يدلّ أيضاً على تقديم النّحر على الحلق، ولذا قال ابن المنذر: «النّحر قبل الحلق للمحصر وغيره من ظاهر كتاب الله قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾»(٢).

وقال ابن عطيّة: «الخطاب ـ يعني في الآية ـ لجميع الأمّة محصر ومخلّى، ومن العلماء من يراها للمحصرين خاصّة... والتّرتيبُ أن يرمي الحاجُّ الجمرةَ ثمّ ينحر ثمّ يحلق ثمّ يطوف طواف الإفاضة، فإن نحر رجل قبل الرّمي أو حلق قبل النّحر فلا حرج حسب الحديث ولا دم»(٣).

وقد بوّب الإمام البخاريُّ في «صحيحه» باباً في النّحر قبل الحلق في الحصر، وأورد تحته حديث المسور بن مخرمة رضي الله عنه: «أنّ رسول الله ﷺ نحر قبل أن يحلق وأمر أصحابه بذلك». وقول ابن عمر رضي الله عنهما: «خرجنا مع النّبيّ ﷺ معتمرين، فحال كفّارُ قريش دون البيت، فنحر رسول الله ﷺ بُدْنَهُ، وحلق رأسه»(٤).

قال ابن حجر: «أشار بقوله في التّرجمة: «في الحصر» إلى أنّ هذا التّرتيب يختصّ بحال من أحصر، وقد تقدّم أنّه لا يجب في حال الاختيار في باب إذا رمى بعدما أمسى أو حلق قبل أن يذبح»(٥).

وقال العيني: «باب النّحر قبل الحلق في الحصر، أي: هذا باب في بيان جواز النّحر قبل الحلق في حال الحصر، ولم يشر إلى بيان الحكم في

---

(١) انظر: المسألة رقم: ٦٠.
(٢) البقرة: الآية ١٩٦.
(٣) المحرّر الوجيز ١١١/٢.
(٤) صحيح البخاري ـ مع الفتح ١٠/٤، رقم: ١٨١١، ١٨١٢.
(٥) فتح الباري ١٠/٤.

التّرجمة اكتفاء بحديث الباب فإنّه يدلّ على جواز النّحر قبل الحلق في حالة الإحصار»[١].

والحاصل أنّ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾[٢] دالّ على تقديم النّحر على الحلق، ومثلُه قوله عزّ وجلّ: ﴿لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾[٣]، فالمرادُ بقوله: ﴿وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ... عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم﴾ ذكر اسمه تعالى عند نحر البدن إجماعاً، وقد قال تعالى بعده عاطفاً بـ: «ثمّ» التي هي للتّرتيب: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا۟ تَفَثَهُمْ﴾[٤]، وقضاءُ التّفث يدخل فيه بلا نزاع إزالة الشّعر بالحلق، فهو نصٌّ صريحٌ في الأمر بتقديم النّحر على الحلق[٥].

وفي حديث صلح الحديبية: «فلمّا فرغ من قضيّة الكتاب قال رسول الله ﷺ لأصحابه: **«قوموا فانحروا ثمّ احلقوا، قال: فوالله ما قام منهم رجل»** حتّى قال ذلك ثلاث مرّات، فلمّا لم يقم منهم أحدٌ دخل على أمّ سلمة فذكر لها ما لقي من النّاس، فقالت أمّ سلمة: يا نبيّ الله أتحبّ ذلك؟ اخرج ثمّ لا تكلّم أحداً منهم كلمةً حتّى تنحر بُدْنَك، وتدعو حالقَك فيحلقك، فخرج فلم يكلّم أحداً منهم حتّى فعل ذلك: نحر بُدْنَه، ودعا حالقَه فحلقه، فلمّا رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضُهم يحلق بعضاً حتّى كاد بعضُهم يقتل بعضاً»[٦].

قال الشّوكانيّ: «**قوله: «فانحروا ثمّ احلقوا»** فيه دليلٌ على أنّ المحصر يقدّم النّحر على الحلق، ولا يعارض هذا ما وقع في رواية

---

(١) عمدة القاري ١٠/١٤٧.
(٢) البقرة: الآية ١٩٦.
(٣) الحجّ: الآية ٢٨.
(٤) الحجّ: الآية ٢٩.
(٥) انظر: أضواء البيان ١/١١٨ ـ ١٢٠.
(٦) أخرجه البخاري ٥/٣٣٢، من حديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم.

للبخاري أنّ النّبيّ ﷺ حلق وجامع نساءه ونحر هديه[١]؛ لأنّ العطف بالواو إنّما هو لمطلق الجمع ولا يدلّ على التّرتيب، فإن قدّم الحلق على النّحر فروى ابن أبي شيبة عن علقمة أنّ عليه دماً، وعن ابن عبّاس مثله، والظّاهرُ عدم وجوب الدّم لعدم الدّليل»[٢].

[٥٤]ـ المسألة الحادية عشرة: اختصاص الإحصار بالمرض والحصر بالعدوّ:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الإحصار لغةً يكون في المرض والحصر في العدوّ، وخطّأ هو وأبو عبيدة الإمامَ الشّافعيَّ الذي ذهب إلى أنّ الإحصار في اللّغة منع العدوّ[٣].

ولأهل اللّغة في معنى الإحصار ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّ الإحصار هو ما كان عن مرض أو نحوه والحصر من العدوّ، وعليه الأكثر.

الثّاني: أنّ الإحصار هو من العدوّ والحصر من المرض عكس الأوّل.

الثّالث: أنّ الإحصار والحصر كلاهما يستعمل في المرض والعدوّ[٤].

ولا شكّ في جواز إطلاق الإحصار على ما كان من العدوّ لأنّ الآية الكريمة: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾[٥] نزلت في صدّ المشركين النّبيّ ﷺ وأصحابه وهم محرمون بعمرة عام الحديبية عام ستّ بإطباق

---

(١) أخرجه البخاري ٤/٤، رقم: ١٨٠٩ عن ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: «قد أحصر رسول الله ﷺ فحلق رأسه، وجامع نساءه، ونحر هديه، حتّى اعتمر عاماً قابلاً».

(٢) نيل الأوطار ٣/٤٤٦.

(٣) نقله عن القاضي إسماعيل وأبي عبيدة الغزنويُّ في وضح البرهان في مشكلات القرآن ١/١٩٣.

(٤) انظر: أضواء البيان ١/١٠٧.

(٥) البقرة: الآية ١٩٦.

العلماء، فسمّى القرآن صدَّ العدوّ للمسلمين إحصاراً، والقرآنُ في أعلى درجات الفصاحة والإعجاز(١).

أمّا شرعاً فيرى القاضي إسماعيل أنّ الحصر المذكور في قوله عزّ وجلّ: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾(٢)، يراد به حصر العدوّ خاصّةً دون المرض ونحوه، وردّ على القائلين بشمول الإحصار للعدوّ والمرض حين احتجُّوا بما رواه حجّاج الصّوّاف(٣)، عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة عن الحجّاج بن عمرو(٤) قال: قال رسول الله ﷺ: «**من كُسر أو عرج فقد حلّ وعليه حجّةٌ أخرى.** قال عكرمة: فذكرتُ ذلك لأبي هريرة وابن عبّاس فقالا: صدق»(٥).

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق مجيباً:

«هذا إسناد صالح من أسانيد الشّيوخ، ولكن أحاديث الثّقات تضعّفه، وذلك ما حدّثنا سليمان بن حرب، حدّثنا حمّاد بن زيد، عن أيّوب، عن أبي قلابة قال: خرجتُ معتمراً حتّى إذا كنتُ بالدَّثِينَة(٦) وقعتُ عن راحلتي فانكسرتُ، فأرسلتُ إلى ابن عبّاس وابن عمر أسألهما فقالا: ليس لها وقتٌ كوقت الحجّ، يكون على إحرامه حتّى يصل إلى البيت(٧).

---

(١) انظر: أضواء البيان ١/١٠٨.

(٢) البقرة: الآية ١٩٦.

(٣) حجّاج بن أبي عثمان الصّوّاف البصريّ ثقة مشهور، توفّي سنة ١٤٣هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٧/٧٥.

(٤) ابن غَزِيَّة الأنصاريّ المازنيّ المدني صحابيّ، انظر: أسد الغابة ١/٤٥٨.

(٥) أخرجه أبو داود ٢/٤٦٦ ـ ٤٦٧، رقم: ١٨٥٧، والتّرمذي ٢/٢٦٥، رقم: ٩٤٠، والنّسائيّ ٥/٢١٨، رقم: ٢٨٦٠، وابن ماجه ٤/٥٢٠، رقم: ٣٠٧٧. قال التّرمذي: «هذا حديث حسن». وصحّحه الألبانيّ في صحيح التّرمذي ١/٢٧٨، وصحيح ابن ماجه ٢/١٩٠.

(٦) موضع من أعمال المدينة، انظر: معجم البلدان «الدّثينة».

(٧) أخرجه البيهقيّ في الكبرى ٥/٢١٩ ـ ٢٢٠، وابن بشكوال في غوامض الأسماء المبهمة ١/٢٦٤ ـ ٢٦٥، من طريق القاضي إسماعيل به، غير أنّه عند البيهقيّ وابن بشكوال: «أبي العلاء» بدل «أبي قلابة»، فلعلّ ما في شرح صحيح البخاري لابن بطّال الذي نقل النصّ عن القاضي إسماعيل وقع فيه تصحيف.

وحدّثنا عليّ[(١)]، حدّثنا سفيان، قال عمرو: أخبرني ابنُ عبّاس قال: «لا حصر إلاَّ حصر العدوّ»[(٢)]. ورواه ابنُ جريج ومعمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عبّاس.

فقد بان بما رواه الثّقاتُ عن ابن عبّاس في هذا الباب أنّه خلافٌ لما رواه حجّاج الصّوّاف عن يحيى بن أبي كثير؛ لأنّ ابن عبّاس حصر الحصر بالعدوّ دون غيره، فبان أنّ مذهبه كمذهب ابن عمر»[(٣)].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من كون الإحصار خاصًّا بالعدوّ هو قول مالك[(٤)] والشّافعيّ[(٥)]، وأحمد في الرّواية المشهورة عنه[(٦)].

وعلى هذا القول فمن أحصر بمرض ونحوه لا يجوز له التّحلّل حتّى يبرأ من مرضه، ويطوف بالبيت ويسعى فيكون متحلّلاً بعمرة.

وذهب أبو حنيفة[(٧)]، وأحمد في رواية[(٨)] إلى أنّ الإحصار يشمل ما كان من عدوّ وغيره وما كان من مرض ونحوه من جميع العوائق المانعة من الوصول إلى الحرم.

وقد احتجّ القائلون بأنّ الإحصار خاصٌّ بالعدوّ دون المرض وأنّ المريض عليه أن يتحلّل بعمرة بما يلي:

---

(١) هو ابن المدينيّ.

(٢) أخرجه البيهقيّ في الكبرى ٢١٩/٥ من طريق سفيان بن عيينة به.

(٣) نقله عن القاضي إسماعيل ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ٤٥٩/٤ ـ ٤٦٠.

(٤) انظر: الموطّأ ٤٨٦/١، والتّفريع ٣٥٢/١، والمعونة ٥٩١/١، والإشراف ٥٠٤/١، والتّمهيد ١٩٩/١٥ ـ ٢٠١، والاستذكار ٩٦/١٢.

(٥) انظر: الأمّ ٢١٣/٥ ـ ٢١٥ ـ تحقيق: د.حسون، والمجموع ٣١٠/٨، وروضة الطّالبين ١٧٣/٣. وقيّد الشّافعيّة ذلك بما إذا لم يشترط في إحرامه أنّ محلّه حيث حبسه مرضُه.

(٦) انظر: المغني ٢٠٣/٥، والإنصاف ٧١/٤.

(٧) انظر: شرح معاني القرآن ٢٥٢/٢ ـ ٢٥٦، وشرح مشكل القرآن ٧٩/٢، وأحكام القرآن للجصّاص ٣٢٥/١، والأسرار ص ٤٨٤، والمبسوط ١٠٧/٤.

(٨) اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية، انظر: الإنصاف ٧١/٤.

١ ـ أنّ الله عزّ وجلّ قال: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمۡ﴾[(١)] بعد ذكره للإحصار، والأمنُ إنّما هو من العدوّ لا من المرض.

وأجيب بأنّ ذلك لا يمنع من حمله على المرض ومعناه إذا برئتم، وفي الحديث: «**الزّكامُ أمانٌ من الجذام والدّماملُ أمانٌ من الطّاعون**»[(٢)]، فدلّ ذلك أنّ لفظة الأمن تطلق في المرض أيضاً[(٣)].

٢ ـ عن عائشة قالت: دخل رسولُ الله ﷺ على ضُباعة بنت الزّبير فقال لها: **لعلّكِ أردتِ الحجّ**؟ قالت: والله لا أجدني إلاّ وَجِعَةً. فقال لها: **حجّي واشترطي**، قولي: **اللّهمّ مَحِلّي حيث حبستني**»[(٤)].

فلو كان المرضُ يبيح الحِلَّ ما احتاجت إلى شرطٍ[(٥)].

ويجاب بأنّ الاشتراط اقتضى الحِلَّ ولا يعني ذلك أنّ المحصور بالمرض إذا لم يشترط فإنّه لا يحلّ[(٦)].

٣ ـ قول ابن عبّاس رضي الله عنهما: «لا حصر إلاّ حصر العدوّ»[(٧)].

وأجيب عنه بجوابين:

أ ـ أنّ ابن عبّاس أخبر أنّ الحصر يختصّ بالعدوّ وأنّ المرض لا يسمّى حصراً، وهذا موافقٌ لما ذهب إليه جمهور أهل اللّغة من كون

---

(١) البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) لم أجده بهذا السّياق وقد أخرج نحوه ابن عديّ في الكامل ٢٦٩٧/٧، ومن طريقه ابن الجوزيّ في الموضوعات ٤٨٨/٣ عن أنس مرفوعاً: «**لا تكرهوا الزّكام فإنّه يقطع عروق الجذام**» وهو حديث موضوع كما قال الحافظ ابن الجوزيّ رحمه الله تعالى.

(٣) انظر: المبسوط ١٠٨/٤.

(٤) أخرجه البخاري ١٣٢/٩، رقم: ٥٠٨٩، ومسلم ٨٦٧/٢ ـ ٧٦٨، رقم: ١٠٤.

(٥) انظر: المغني ٢٠٣/٥ ـ ٢٠٤.

(٦) انظر: الأسرار ٤٩٧ ـ ٤٩٨.

(٧) أخرجه الشافعي في مسنده ـ الأم ٣/٣، وصحح إسناده ابن الملقن في خلاصة البدر المنير رقم: ١٤٤١.

الإحصار للمرض والحصر للعدوّ، فقول ابن عبّاس خارجٌ على سبيل تفسير اللّغة دون بيان الحكم[١].

ب ـ أو يحمل على من لم يشترط[٢].

٤ ـ أنّ المريض متلبّسٌ بالحجّ لم يصدّه عن الحجّ يدٌ غالبةٌ فكان في ذلك كمخطىء الوقت[٣].

٥ ـ ولأنّ كلّ محرم لا يستفيد بتحلّله تخلّصاً من الأذى لا يجوز له التّحلّلُ كالضّالّ عن الطّريق، بخلاف المحصور بعدوّ فإنّه يستفيد بتحلّله تخلّصاً من أذى العدوّ[٤].

واحتجّ القائلون بأنّ الإحصار بالعدوّ والمرض سواء بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«من كسر أو عرج فقد حلّ وعليه حجّةٌ أخرى»**[٥].

وأجيب عنه بما يلي:

أ ـ أنّه متروك الظّاهر فإنّ مجرّد الكسر والعرج لا يصير به المحرم حلالاً[٦].

ب ـ أن يحمل على ما إذا اشترط المحرم الحلّ إذا حبسه عذر المرض ونحوه[٧].

٢ ـ أنّ المريض المحصر يدخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا

---

(١) انظر: أحكام القرآن ٣٢٥/١، والأسرار ٤٩٠.
(٢) انظر: المجموع ٣٠٩/٨.
(٣) انظر: المعونة ٥٩١/١، والإشراف ٥٠٤/١.
(٤) انظر: المعونة ٥٩١،١، والإشراف ٥٠٤/١، وروضة الطّالبين ١٧٣/٣، والمغني ٢٠٣/٥.
(٥) تقدّم تخريجه.
(٦) انظر: المغني ٢٠٣/٥.
(٧) انظر: المجموع ٣٠٩/٨ ـ ٣١٠، والمغني ٢٠٤/٥.

ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾[(١)]، يحققه أنّ لفظ الإحصار إنّما هو للمرض ونحوه يقال: أحصره المرضُ إحصاراً فهو محصرٌ، وحصره العدوُّ حصراً فهو محصورٌ، فيكون اللّفظُ صريحاً في محلّ النّزاع، وحصرُ العدوّ مقيسٌ عليه[(٢)].

٣ ـ وقد أفتى ابنُ مسعودٍ رجلاً لدغ بأنّه محصر[(٣)].

٤ ـ ولأنّه مصدودٌ عن البيت أشبه من صدّه عدوٌّ[(٤)].

والحاصل أنّ المحرم إذا حصره عدوٌّ من المشركين أو غيرهم فمنعوه الوصول إلى البيت ولم يجد طريقاً آمنا فله التّحلّل بأن يرسل هديه إلى مكّة ثمّ يحلق رأسه كما أمر بذلك المولى عزّ وجلّ في قوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾[(٥)]، وثبت أنّ النّبيّ ﷺ أمر أصحابه يوم حصروا في الحديبية أن ينحروا ويحلقوا ويحلّوا. فالإحصار بالعدوّ موجبٌ للتّحلّل إجماعاً بين العلماء كما ذكره ابن قدامة[(٦)].

أمّا إن كان الإحصار بمرض ونحوه، فوقع الخلاف بين أهل العلم على قولين كما سبق، والذي يظهر أنّ المحصر بمرض كالمحصر بعدوّ لعموم قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾ أي: عن الإتمام، ولم يقيّد الله تعالى الحصر بعدوّ، وقوله: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ﴾ هو من باب ذكر بعض أفراد العام وهو لا يقتضي التّخصيص[(٧)]. وهو اختيار البخاري[(٨)] وأحمد في رواية اختارها شيخُ الإسلام ابن تيمية[(٩)].

---

(١) البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) انظر: المبسوط ١٠٨/٤، والأسرار ص ٤٩٠، والمغني ٢٠٣/٥.

(٣) أخرجه بمعناه ابن جرير في تفسيره ٢٢٢/٢ ـ دار الفكر، وإسناده صحيح عنه كما في فتح الباري ٣/٤.

(٤) انظر: المغني ٢٠٤/٥.

(٥) البقرة: الآية ١٩٦.

(٦) في المغني ١٩٤/٥.

(٧) انظر: الشّرح الممتع على زاد المستقنع ٤٥٠/٧ ـ ٤٥٢.

(٨) انظر: صحيح البخاري ـ مع فتح الباري ٣/٤.

(٩) انظر: الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهيّة ص ١٧٧.

المطلب الثّاني
طواف الإفاضة

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: الإجماع على أنّ الطّواف والسّعي لا يكونان إلاّ بمكّة.

المسألة الثّانية: حكم طواف الإفاضة.

المسألة الثّالثة: لا يجزىء طواف الدّخول ولا ينوب عن طواف الإفاضة بحال من الأحوال.

المسألة الرّابعة: حكم الطّواف ببعض البيت.

***

٥٥ـ المسألة الأولى: الإجماع على أنّ الطّواف والسّعي لا يكونان إلاّ بمكّة:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى أنّ العلماء مجمعون على أنّ الطّواف والسّعي لا يكونان إلاّ بمكّة[١].

ووجه ذلك أنّ الطّوافَ إنّما هو بالكعبة المشرّفة والسّعيَ بين الصّفا والمروة، والكعبة والصّفا والمروة مواضعٌ معلومةٌ معيّنة في المسجد الحرام بمكّة المكرّمة، ولا يمكن أن يخالف في هذا أحدٌ إذ هي أمور متواترة مبناها على الحسّ والمشاهدة.

قال ابن حزم: «وأجمعوا أنّ الحجّ إلى مكّة لا إلى غيرها»[٢].

ولا عبرة ببعض فرق الضّلال الذين استبدلوا الحجّ إلى بيت الله الحرام بالحجّ إلى المشاهد والقبور والأضرحة؛ زعماً منهم أنّها تغني عن الحجّ إلى

---

(١) انظر: الاستذكار ٢٨٧/١٢.

(٢) مراتب الإجماع ٧٥.

الكعبة، وقد قال المولى في كتابه محدّداً وجهة الحجّ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾﴾[1].

٥٦ـ المسالة الثّانية: حكم طواف الإفاضة:

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى:

«طواف القادم سنّةٌ، وهو ساقطٌ عن المُرَاهِق[2] وعن المكّيّ وعن كلّ من يحرم بالحجّ من مكّة. والطّوافُ الواجبُ الذي لا يسقط بوجه من الوجوه طوافُ الإفاضة، وهو الطّوافُ الذي يكون بعد عرفة قال الله عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾[3]، فهذا هو الطّوافُ المفترضُ في كتاب الله وهو طوافُ الإفاضة[4]، وهو الذي يحلُّ به الحاجُّ من إحرامه كلّه»[5].

قال ابن عبدالبرّ معلّقاً: «ما ذكره إسماعيل في طواف الإفاضة هو قول مالك عند أهل المدينة، وهي روايةُ ابن وهب وابن نافع وأشهب عنه، وهو قولُ جمهور أهل العلم من فقهاء الحجاز والعراق. وقد روى ابن القاسم [وابن عبدالحكم][6] عن مالك: أنّ طواف القدوم طوافٌ واجبٌ، وطواف الإفاضة واجبٌ»[7].

---

(١) البقرة: الآية ١٥٨.

(٢) وهو الذي ضاق عليه الوقتُ بالتّأخير حتّى يخاف فوتَ الوقوف، وفي أثر سعد بن أبي وقّاص أنّه كان إذا دخل مكّة مُراهِقاً خرج إلى عرفة قبل أن يطوف بالبيت. ذكر هذا ابن الأثير في النّهاية ٢/٢٨٤، وانظر: النّوادر والزّيادات ٢/٣٨١، والتّفريع ١/٣٣٩، والقرى لقاصد أمّ القرى ٢٦٣.

(٣) الحجّ: الآية ٢٩.

(٤) ذكر الطّبريّ في تفسيره ١٧/١٥٢ أنّ المراد بالطّواف في الآية هو طواف الإفاضة بلا خلاف بين أهل التّأويل في ذلك.

(٥) الكافي لابن عبدالبرّ ١/٣٦٠، وعنه القرطبي في جامعه ١٢/٥١.

(٦) من جامع القرطبي.

(٧) الكافي ١/٣٦٠.

وقد تضمّن نصُّ القاضي إسماعيل مسألتين:

الأولى: حكم طواف الإفاضة:

فيرى القاضي إسماعيل أنّه طوافٌ واجبٌ لا يسقط بأيّ حال، ويعني بالوجوب الرّكنية إذ أجمع العلماء على أنّ طواف الإفاضة ركنٌ من أركان الحجّ لا يصحّ الحجّ بدونه، وقد حكى الإجماع في ذلك عدد كبير من أهل العلم.

قال ابن المنذر: «أجمعوا أنّ الطّواف الواجب هو طواف الإفاضة»[(١)].

وقال ابن عبدالبرّ: «أجمعوا أنّ طواف الإفاضة فريضةٌ»[(٢)].

وقال ابن حزم: «أجمعوا أنّ الطّواف الآخر المسمّى طواف الإفاضة بالبيت والوقوف بعرفة فرضٌ»[(٣)].

وقال ابن قدامة: «هو ركنٌ للحجّ لا يتمّ إلاّ به لا نعلم فيه خلافاً»[(٤)].

وقال النّوويّ: «هو ركنٌ من أركان الحجّ بإجماع المسلمين»[(٥)].

وقال الزّيلعيّ: «وطواف الزّيارة ركنٌ بالإجماع»[(٦)].

الثّانية: حكم طواف القدوم:

فيرى القاضي إسماعيل أنّه سنّة، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من

---

(١) الإجماع ٧٥.
(٢) الاستذكار ١٣/٢٦٤.
(٣) مراتب الإجماع ٤٢.
(٤) المغني ٥/٣١١.
(٥) شرح صحيح مسلم ٨/١٩٢.
(٦) تبيين الحقائق ٢/١٩. وحكى الإجماع أيضاً في هذه المسألة آخرون استقصى أقوالهم في ذلك البوصي في كتابه إجماعات ابن عبدالبرّ ٢/٩٧٦ ـ ٩٧٨.

الحنفيّة[١]، والشّافعيّة[٢]، والحنابلة[٣]. وذهب المالكيّة إلى أنّه واجبٌ يجبر تركه بدم[٤]. وأرجح القولين هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من كون طواف القَدوم سنّةً لما يلي:

١ ـ إجماعهم على سقوطه عن المكّي قال الحافظ ابن عبدالبرّ: «الدّليل على أنّ طواف الدّخول ليس بواجب إجماع العلماء على سقوطه عن المكّي»[٥].

٢ ـ ولأنّه تحيّة فلم يجب كتحيّة المسجد[٦].

٥٧ ـ المسألة الثّالثة: لا يجزىء طوافُ الدّخول ولا ينوب عن طواف الإفاضة بحال من الأحوال:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّه لا ينوب عن طواف الإفاضة إلاّ ما كان من الطّواف بعد رمي جمرة العقبة يوم النّحر أو بعده، للوداع كان الطّواف أو تطوّعاً، وبه قال ابن القاسم من أئمّة المالكيّة[٧]، وهو مذهب الحنابلة حيث ذكروا أنّ الحاجّ إن كان طاف للوداع لم يجزئه ذلك عن طواف الإفاضة[٨].

---

(١) انظر: بدائع الصّنائع ١٤٦/٢، وفتح القدير ٤٤٨/٢.
(٢) وهو المذهب ونصّ عليه الشّافعيّ، وفي وجه ضعيف شاذّ أنّه إذا تركه لزمه دمٌ، قاله النّووي في كتابه المجموع شرح المهذّب ١٢/٨.
(٣) انظر: المبدع ٢٦٤/٣.
(٤) ذكر الحطّاب في مواهب الجليل ٨٢/٣ أنّ طواف القدوم من أفعال الحجّ التي اختلفت عبارة أهل المذهب فيها فمنهم من يعبّر عنها بالوجوب وبعضهم بالسّنّة، والتّحقيق فيها أنّها واجبة وأنّ في إطلاق السّنّة عليها مسامحة، وانظر: المعونة ٥٧٨/١، والقوانين الفقهية ص ٨٧.
(٥) الاستذكار ١٩٤/١٢.
(٦) المهذّب ـ مع المجموع ١١/٨.
(٧) انظر: الكافي ٣٦٢/١، والاستذكار ١٩٣/١٢.
(٨) انظر: المغني ٣٤٦/٥.

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ - أنّ الله تعالى ذكر الحجّ وقال: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾[١]، وهو كلُّ ما يحلّ منه الحاجّ برمي الجمرة، ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾، أي: يأتوا بما وجب عليهم، ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، فذكر ذلك بعد إلقاء التّفث، وهو عطف بالواو على ثمّ؛ وثمّ توجب الرّتبة، فلا يكون الطّوافُ المفترضُ الواجبُ إلاّ بعد ذلك.

٢ - ولأنّ الأكثر من العلماء يعتدّون بالنّيّة في عمل الحجّ وهو عندهم كالصّلاة وسائر الفرائض، ولا يجزىء عندهم التّطوّع فيه عن الفرض[٢].

بينما ذهب جمهور الفقهاء من الحنفيّة[٣]، والمالكيّة[٤]، والشّافعيّة[٥] إلى أنّ من فعل في حجّه شيئاً تطوّع به من عمل الحجّ وذلك الشّيءُ واجبٌ في الحجّ قد جاء وقتُه فإنّ تطوّعه ذلك يصير للواجب.

وحجّتهم في ذلك ما يلي:

١ - أنّ الله تعالى لم يفرض على الحاجّ إلاّ طوافاً واحداً بقوله: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ ... ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾[٦]، والواو في هذه الآية الكريمة وغيرها لا توجب رتبةً إلاّ بتوقيف، ومن طاف بالبيت يوم التّروية فقد طاف للحجّ في وقته وحين عمله[٧].

٢ - ولأنّه عمل من أعمال الحجّ في حين الحجّ، بخلاف الصّلاة.

---

(١) الحجّ: الآيات ٢٧ - ٢٩.
(٢) انظر: الكافي ٣٦٣/١، والمغني ٣٤٦/٥.
(٣) انظر: بدائع الصّنائع ١٢٩/٢.
(٤) انظر: شرح خليل للزّرقاني ٢٦٧/٢ - ٢٦٨، والآبي ١٧٥/١، عند قول خليل: «وَالإِفَاضَةِ إِلاَّ أَنْ يَتَطَوَّعَ بَعْدَهُ».
(٥) انظر: البيان ٣٤٦/٤ للعمراني.
(٦) الحجّ: الآية ٢٩.
(٧) انظر: الكافي ٣٦٣/١.

فإذا كان التّطوّع ينوب في الحجّ عن الفرض كان الطّوافُ لدخول مكّة أحرى أن ينوب عن طواف الإفاضة مع الدّم؛ لأنّ أقلّ أحوال طواف القدوم أن يكون سنّةً فهو أقوى من التّطوّع، وهكذا من لم يطف طواف الإفاضة وطاف طواف الوداع فإنّه ينوب عن طواف الإفاضة.

٣ ـ ومن حجّتهم أيضاً أنّ طواف الإفاضة ركن من أركان الحجّ فلم يفتقر إلى تعيين النّيّة كالإحرام[١].

٤ ـ وقياساً على من صام رمضان بنيّة التّطوّع فإنّه يقع عن رمضان[٢].

وقول الجمهور أولى لعموم الآية الكريمة التي احتجّوا بها، وحجّة المخالف قياس وهو لا يقوم تجاه النصّ.

٥٨ ـ المسألة الرّابعة: حكم الطّواف ببعض البيت:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق[٣] رحمه الله تعالى إلى عدم جواز الطّواف ببعض البيت، واحتجّ لعدم الجواز بقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[٤].

وهي مسألة وقع فيها الخلافُ بين الفقهاء على قولين:

القول الأوّل: عدم جواز الطّواف ببعض البيت كمن يطوفُ داخل الحِجْر، وإليه ذهب مالكٌ[٥]، والشّافعيُّ[٦]، وأحمد بن حنبل[٧]، وهو

---

(١) انظر: البيان ٣٤٦/٤.

(٢) انظر: بدائع الصّنائع ١٢٩/٢.

(٣) نقل هذا عنه ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ١٢٦/٢٠.

(٤) الحجّ: الآية ٢٩.

(٥) انظر: المدوّنة ٣١٣/١، والكافي ٣٦٧/١، والمعونة ٥٧٢/١ ـ ٥٧٣، والإشراف ٤٧٧/١، وعيون المجالس ٨١١/٢، وعقد الجواهر الثّمينة ٣٩٩/١، وجامع الأمّهات ص ١٩٣، ومنسك خليل ص ٦٦، وشروح خليل للحطّاب ٧٠/٣ ـ ٧١، والآبي ١٧٣/١، عند قول خليل: «وَسِتَّة أَذْرُع مِنَ الحِجْرِ».

(٦) ذكر النّوويُّ في روضة الطّالبين ٨١/٣ أنّه الأصحّ وهو ظاهرُ المنصوص، وانظر: المجموع ٦٠/٨.

(٧) انظر: المغني ٢٢٩/٥.

مذهب جمهور العلماء[١].

واحتجُّوا بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلۡيَطَّوَّفُواْ بِٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ﴾[٢]، وذلك يقتضي استيفاء جميع البيت بالطّواف، والحجرُ من البيت، فمن لم يطف به لم يعتد بطوافه[٣].

٢ ـ الأحاديث الصّحيحة الدّالّة على كون الحجر من البيت منها:

أ ـ عن عائشة رضي الله عنها قالت: سألتُ رسول الله ﷺ عن الحِجْر فقال: **«هو من البيت»**[٤].

ب ـ وعنها أيضاً قالت: كنتُ أحبُّ أن أدخل البيت فأصلّي فيه، فأخذ رسول الله ﷺ بيدي فأدخلني الحجر فقال: **«صلّي في الحجر إذا أردتِ دخول البيت، فإنّما هو قطعةٌ من البيت»**[٥].

ج ـ وعنها قالت: قال رسول الله ﷺ: **«إنّ قومكِ استقصروا من بنيان البيت، ولولا حداثةُ عهدهم بالشّرك أعدتُ ما تركوا منه، فإن بدا لقومك من بعدي أن يبنوه فهلمّي لأريكِ ما تركوا منه، فأراها قريباً من سبعة أذرع»**[٦].

---

(١) قاله النّوويُّ في المجموع ٨/٦٠.
(٢) الحجّ: الآية ٢٩.
(٣) انظر: المعونة ١/٥٧٢ ـ ٥٧٣، والمغني ٢٢٩ ـ ٢٣٠.
(٤) أخرجه البخاري ٣/٤٣٩، رقم: ٥٨٤، ومسلم ٢/٩٧٣، رقم: ٤٠٥، وابن ماجه ٤/٤٣٩ ـ ٤٤٠، رقم: ٢٩٥٥، واللّفظُ له.
(٥) أخرجه أبو داود ٢/٥٢٥ ـ ٥٢٦، رقم: ٢٠٢٨ ـ تحقيق: الدّعّاس، والتّرمذي ٢/٢١٥، رقم: ٨٧٦، والنّسائيّ ٥/٢٤٠ ـ ٢٤١، رقم: ٢٩١٢، من طرق عن عبدالعزيز بن محمّد، عن علقمة بن أبي علقمة، عن أمّه، عن عائشة به. قال التّرمذيّ: «هذا حديث حسن صحيح».
(٦) أخرجه مسلم ٢/٩٧١ ـ ٩٧٣، رقم: ٤٠٣.

فهذه الأحاديثُ تدلّ على أنّ الحجر من البيت فلا يصحّ الطّواف فيه لأنّ في ذلك تركاً للطّواف بجزء من البيت.

قال ابن قدامة: «فمن ترك الطّواف بالحجر لم يطف بجميع البيت فلم يصحّ كما لو ترك الطّواف ببعض البناء»[1].

٣ ـ ولأنّه ﷺ طاف خارج الحجر وهو القائل ﷺ: **«خذوا عنّي مناسككم»**[2].

القول الثّاني: وذهب أبو حنيفة إلى أنّه إذا طاف في داخل الحجر فعليه أن يعيد لأنّ الحجر من البيت فإذا طاف في داخل الحجر فقد ترك الطّواف ببعض البيت والمفروضُ هو الطّوافُ بكلّ البيت. والأفضلُ أن يعيد الطّواف كلّه مراعاةً للتّرتيب فإذا أعاد على الحجر خاصّةً أجزأه، لأنّ المتروك هو لا غير وقد استدركه. ولو لم يُعد الطّواف حتّى عاد إلى أهله وجب عليه الدّمُ لأنّ الحجر ربع البيت فقد ترك من طوافه ربعَه[3].

وحاصل مذهب أبي حنيفة أنّه إذا كان في مكّة أعاده، وإن رجع إلى وطنه بلا إعادة أراق دماً وأجزأه طوافُه.

والجمهورُ يخالفونه في هذا فيرون عدم صحّة طوافه إذا عاد إلى بلده لما سبق من كون الحجر من البيت، ولأنّ رسول الله ﷺ طاف خارجه وأفعاله في الحجّ محمولة على الوجوب حتّى يقوم دليل على الاستحباب لقوله ﷺ: **«خذوا عنّي مناسككم»**[4]، وعليه يكون مذهب الجمهور هو أرجح القولين في هذه المسألة، والله تعالى أعلم.

* * *

(١) المغني ٥/٢٣٠.
(٢) انظر: المعونة ١/٥٧٣. والحديثُ تقدّم تخريجه.
(٣) انظر: بدائع الصّنائع ٢/١٣٢.
(٤) تقدّم تخريجه.

المطلب الثّالث
الوقوف بعرفة

وفيه:

٥٩ ـ مسالة: حكم من فاته الوقوفُ بعرفة نهاراً:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ من فاته الوقوفُ بعرفة نهاراً ثمّ وقف به ليلاً أنّ حجّه تامٌّ ولا يضرّه فواتُ الوقوف بالنّهار[(١)].

واحتجّ رحمه الله لما ذهب إليه بما رواه عروةُ بن مُضَرِّس الطّائي رضي الله عنه قال: «أتيتُ رسول الله ﷺ بالموقف ـ يعني بجمع ـ قلتُ: جئتُ يا رسول الله من جَبَلَيْ طَيِّءٍ، أكللتُ مطيّتي، وأتعبتُ نفسي، والله ما تركتُ من حَبْلٍ[(٢)] إلاّ وقفتُ عليه، فهل لي من حجٍّ؟ فقال رسول الله ﷺ: **من أدرك معنا هذه الصّلاة، وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تمّ حجُّه، وقَضى تَفَثَه**»[(٣)].

---

(١) وإليه ذهب ابن القصّار وابن الجلاّب والقاضي عبدالوهّاب من مالكيّة بغداد، انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٣٤٦/٤، والتّفريع ٣٤١/١، والإشراف ٤٨٢/١، والمعونة ٥٨٠/١. بل هي مسألة إجماع بين الفقهاء كما سيأتي بيانُه.

(٢) الحَبْلُ: بحاء مفتوحة مهملة وباء ساكنة هو المستطيل من الرّمل، وقيل: الضّخم منه، وجمعه حبال، انظر: النّهاية في غريب الحديث ٣٣٣/١ «حبل».

(٣) أخرجه أبو داود ٥٠٥/٢، رقم: ١٩٤٥، والتّرمذي ٢٢٧/٢، رقم: ٨٩١، والنّسائيّ ٢٩٢/٦، رقم: ٣٠٤٤، وابن ماجه ٤٧٨/٤، رقم: ٣٠١٦، وابن خزيمة ٢٥٥/٤ ـ ٢٥٦، رقم: ٢٨٢٠، وابن حبّان ١٦١/٩، رقم: ٣٨٥٠، والحاكم ٤٦٣/١، من طرق عن عامر الشّعبيّ، عن عروة بن مضرّس به. قال التّرمذي: «هذا حديث حسن صحيح». وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط كافّة أئمّة الحديث». كما صحّحه الحافظ ابن عبدالبرّ في الاستذكار ٣٠/١٣.

قال القاضي إسماعيل رحمه الله تعالى:

«ظاهرُ هذا الحديث إن كان صحيحاً[١] ـ والله أعلم ـ يدلّ على أنّ الرّجل سأله عمّا فاته من الوقوف بالنّهار بعرفة، فأعلمه أنّ من وقف بعرفة ليلاً أو نهاراً فقد تمّ حجُّه. فدار الأمرُ على أنّ الوقوف بالنّهار لا يضرّه إن فاته لأنّه لمّا قال: «**ليلاً أو نهاراً**» فالسّائلُ يعلم أنّه إذا وقف باللّيل وقد فاته الوقوفُ بالنّهار أنّ ذلك لا يضرّه وأنّه قد تمّ حجُّه لا أنّه رأى له بهذا القول أن يقف بالنّهار دون اللّيل، وعلم أنّ المعنى فيه إذا وقف باللّيل وقد فاته الوقوفُ بالنّهار أنّ ذلك لا يضرُّه.

ولو حُمل هذا الحديثُ أيضاً على ما يحتجّ به من احتجّ به لوجب على من لم يدرك الصّلاة مع الإمام بجمعٍ أن يكون حجُّه فاسداً، ولكن الكلام يحمل على صحّته وصحّة هذا المعنى فيه؛ لأنّ الرّجل إنّما سأل وقد أدرك الصّلاة بجمعٍ وقد وقف بعرفة ليلاً، فأعلم أنّ حجّه تامٌّ»[٢].

وقال أيضاً: «إنّما في حديث عروة بن مضرّس إعلامٌ منه ﷺ، أنّ الوقوف بالنّهار لا يضرّه إن فاته لأنّه لمّا قيل: ليلاً أو نهاراً والسّائلُ يعلم أنّه إذا وقف بالنّهار فقد أدرك الوقوف باللّيل، فأعلم أنّه إذا وقف باللّيل وقد فاته الوقوفُ بالنّهار أنّ ذلك لا يضرّه، وأنّه قد تمّ حجُّه، لا أنّه أراد بهذا القول أن يقف بالنّهار دون اللّيل»[٣].

فالقاضي إسماعيل يرى أنّ عروة بن مضرّس وقف بعرفة ليلاً ولم يدرك الوقوف نهاراً، ثمّ صلّى الفجر بمزدلفة مع رسول الله ﷺ، وسأله عن حكم حجّه إذ فاته الوقوفُ نهاراً، فأخبره ﷺ أنّ حجّه تامٌّ ما دام أدرك الوقوف بعرفة ليلاً.

---

(١) قد صحّح الحديث التّرمذي والحاكم وابن عبدالبر وأخرجه ابن خزيمة وابن حبّان في صحيحيهما كما سبق في التّخريج.
(٢) التّمهيد ٩/٢٧٤ ـ ٢٧٥.
(٣) الاستذكار ١٣/٣٣.

وقد وافق القاضي إسماعيل في هذا الفهم من مالكيّة بغداد كاتبُه القاضي أبو الفرج عمرو بن محمّد اللّيثيّ وأبو الحسن ابن القصّار فقال الأوّل:

«معنى قول رسول الله ﷺ في حديث عروة بن مضرّس: وقد أفاض قبل ذلك ليلاً أو نهاراً ـ والله أعلم ـ ليلاً أو نهاراً وليلاً، فسكت عن أن يقول: ليلاً، لعلمه بما قدّم من فعله، لأنّ من وقف نهاراً فقد أدرك اللّيل لا أنّه أراد بذكر النّهار اتّصال اللّيل به. وقد يحتمل أن يكون قولُه: ليلاً أو نهاراً بمعنى ليلاً ونهاراً، فتكون أو بمعنى الواو كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[1] أي: آثماً وكفوراً، والله أعلم»[2].

وقال الثّاني: «أمّا قولُه في حديث عروة: وكان قد وقف بعرفة ليلاً أو نهاراً فنحن نعلم أنّه عليه السّلام وقف وقفةً واحدةً بعرفة جمع فيها بين اللّيل والنّهار، فصار معناه: من ليل ونهار، واستفدنا من فعله عليه السّلام أنّ المقصود آخر النّهار وهو الوقتُ الذي وقفه، وعقلنا بذلك أنّ المراد جزءٌ من النّهار مع جزء من اللّيل لأنّه لم يقتصر عليه السّلام على جزء من النّهار دون اللّيل، ولو تحرّر هذا من فعله عليه السّلام لجاز أن تكون أو بمعنى الواو كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[3]، معناه: وكفوراً.

فإن قيل: أنتم لا توجبون الجمع بين النّهار واللّيل في الوقوف.

قيل: لمّا قال: فقد تمّ حجُّه علمنا أنّ التّمام يقتضي الكمال والفضل فيجمع فيه بين السّنّة والفرض، والسّنّة الوقوفُ بالنّهار والفرضُ هو اللّيل لأنّه هو انتهاءُ الوقوف، فهو الوقتُ المقصودُ وهو أخصُّ به من النّهار لأنّه لو انفرد وقوفُه في هذا الجزء لأجزأه بإجماع، ولو وقف هذا القدر من النّهار لكان فيه خلافٌ ووجب عليه دمٌ، فكيف يكون النّهارُ أخصَّ به من اللّيل»[4].

---

(١) الإنسان: الآية ٢٤.
(٢) التّمهيد ٢٧٥/٩، والاستذكار ٣٤/١٣.
(٣) الإنسان: الآية ٢٤.
(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٣٤٦/٤.

وحاصل كلام القاضي إسماعيل ومن معه حملُ قوله ﷺ في حديث عروة بن مضرّس: «**ليلاً أو نهاراً**» على أحد معنيين:

الأوّل: تقدير محذوف أي: ليلاً أو نهاراً وليلاً. فيحصل الإجزاء بالوقوف ليلاً، والأكمل منه الجمع بين اللّيل والنّهار.

الثّاني: تأويل أو بمعنى الواو. ويكون مقصود الحديث حينئذ الكلام على أكمل أحوال الوقوف بعرفة وهو الجمع بين اللّيل والنّهار.

وعلى كلا المعنيين، فالحديثُ لا يدلّ على جواز الاكتفاء بالوقوف بعرفة نهاراً دون اللّيل كما هو مذهب الجمهور الذين استدلّوا بظاهر الحديث: «**ليلاً أو نهاراً**» على التّخيير بينهما إذ «أو» حرف تخيير كما هو أصلُها في لغة العرب. ولو صحّ هذا التّأويلُ لوجب الجمع بين النّهار واللّيل في عرفة وهذا لم يقل به أحدٌ؛ لذا قال ابن عبدالبرّ: «لو كان كما ذكر كان الوقوفُ واجباً ليلاً ونهاراً ولم يغن أحدُهما عن صاحبه، وهذا لا يقوله أحدٌ»[1].

والصّحيح في معنى الحديث، أنّه يدلّ بظاهره على عدم اشتراط الجمع بين اللّيل والنّهار في الوقوف بعرفة، فلو اكتفى بالوقوف جزءاً من النّهار لكفاه في حصول حجِّه، وهذا ما ردّه المالكيّة ومنهم القاضي إسماعيل حيث ذهبوا إلى تأويل الحديث كما سبق بيانُه.

قال السّندي: «يدلّ ـ أي: حديث عروة بن مضرّس ـ على أنّ الجمع بين جزء من النّهار وجزء من اللّيل ليس بشرطٍ، بل لو أدرك جزءاً من النّهار وحده لكفى في حصول الحجّ»[2].

وقد بوّب عليه ابن خزيمة قائلاً: «باب ذكر وقت الوقوف بعرفة والدّليل على أنّ المفيض من عرفة بعد زوال الشّمس قبل غروب الشّمس من ليلة النّحر مدركٌ للحجّ غير فائت الحجّ، ضدّ قول من زعم أنّ المفيض من

---

(١) التّمهيد ٢٧٥/٩، والاستذكار ٣٤/١٣، وانظر: المحلّى ١٢٢/٧.
(٢) حاشية السّندي على سنن النّسائي ٢٦٤/٥.

عرفة الخارج من حدّها قبل غروب الشّمس ليلة النّحر فائت الحجّ إذا لم يرجع فيدخل حدَّ عرفة قبل طلوع الفجر من النّحر»[١].

أمّا ما ذهب إليه القاضي في مسألتنا هذه من تمام حجّ من فاته الوقوفُ نهاراً ثمّ وقف ليلاً فهي مسألة إجماعٍ بين الفقهاء[٢]، وقد صرّح بالإجماع غيرُ واحد من أهل العلم، وهذه بعضُ أقوالهم في ذلك:

- قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أنّ من وقف بها من ليل أو نهار بعد زوال الشّمس من يوم عرفة أنّه مدركٌ للحجّ، وانفرد مالكٌ[٣] فقال: عليه الحجُّ من قابلٍ»[٤].

- وقال ابن القصّار: «الفرضُ هو اللّيلُ لأنّه هو انتهاءُ الوقوف فهو الوقتُ المقصودُ وهو أخصُّ به من النّهار لأنّه لو انفرد وقوفُه في هذا الجزء لأجزأه بإجماع»[٥].

- وقال ابن حزم: «أجمعوا أنّه إن وقف بها ليلة النّحر بمقدار ما يدرك الصّلاة للصّبح من ذلك مع الإمام فقد وقف»[٦]، وسكت عليه شيخ الإسلام ابن تيميّة.

- وقال ابن قدامة: «من لم يدرك جزءاً من النّهار ولا جاء عرفة حتّى غابت الشّمسُ فوقف ليلاً فلا شيء عليه وحجُّه تامٌّ، لا نعلم فيه مخالفاً»[٧].

---

(١) صحيح ابن خزيمة ٤/٢٥٥.
(٢) انظر: الموطّأ ـ رواية محمّد بن الحسن ص ١٧١، والأمّ ٥/٤١٤ ـ ٤١٥، تحقيق: د.حسّون، والمغني ٥/٢٧٤.
(٣) الإمام مالك إنّما يخالف في إجزاء الوقوف نهاراً دون جزء من اللّيل، أمّا الوقوفُ ليلاً فلم يخالف فيه، وانظر: الاستذكار ١٣/٢٩.
(٤) الإجماع ص ٧٣.
(٥) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٣٤٦.
(٦) مراتب الإجماع ٤٢.
(٧) المغني ٥/٢٧٤، وانظر: المبدع ٣/٢٣٥.

ـ وقال القرافي: «أجمعت الأمّةُ على إجزاء جزءٍ من اللّيل»[1].

ومستند الإجماع على أنّ الوقوف بعرفة ليلاً مجزىءٌ حديثُ عروة بن مضرّس، وحديث: **«من وقف بعرفات بليل فقد أدرك الحجّ»**[2].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) الذّخيرة ٣/٢٥٩.

(٢) أخرجه الدّارقطنيّ ٢/٢٤١، من طريق ابن أبي ليلى، عن عطاء ونافع، عن ابن عمر، عن النّبيّ ﷺ به.

المبحث الثّاني
في واجبات الحجّ



وفيه أربع عشرة مسألة:

المسألة الأولى: حكم من حلق يوم النّحر قبل أن يذبح.

المسألة الثّانية: حكم من نحر قبل أن يرمي.

المسألة الثّالثة: متى يقطع الحاجُّ التّلبيةَ؟

المسألة الرّابعة: حكم رفع الصّوت بالتّلبية في المساجد والفرق بين المسجد الحرام ومسجد منى وبين سائر المساجد في ذلك.

المسألة الخامسة: الإجماع على عدم رفع المرأة صوتها بالتّلبية.

المسألة السّادسة: الهدي المضمون إذا عطب قبل أن يبلغ محلّه.

المسألة السّابعة: الإجماع على أنّ نحر الهدي لا يكون إلاّ بمكّة ومنى.

المسألة الثّامنة: لو نحر الهدي في أيّام منى أجزأه ولم يشترط وقوفه بعرفة.

المسألة التّاسعة: الرّجل لا يكون معه هديٌ ثمّ رمى جمرة العقبة حلّ له الحلق.

المسألة العاشرة: المعتمر يسوق معه الهدي فينحره حين يبلغ مكّة قبل أن يطوف ويسعى.

المسألة الحادية عشرة: حكم من لم يدرك الصّلاة مع الإمام في عرفة.

المسألة الثّانية عشرة: حكم الأكل من الهدي إن عطب قبل أن يبلغ محلّه.

المسألة الثّالثة عشرة: حكم الأكل من هدي التّطوّع إذا بلغ محلّه.

المسألة الرّابعة عشرة: الإجماع على أنّ رمي الجمار لا يكون إلاّ بمنى.

❋ ❋ ❋

[٦٠] ـ المسألة الأولى: حكم من حلق يوم النّحر قبل أن يذبح:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ من حلق قبل أن يذبح لم يكن عليه شيءٌ، وفي هذا يقول رحمه الله تعالى:

«من حلق قبل أن يذبح لم يكن عليه شيءٌ لأنّ الظّاهر يدلّ على أنّه من رمى جمرة العقبة ثمّ حلق قبل أن يذبح فلا شيء عليه، وقد كان ينبغي له أن يذبح ثمّ يحلق بعد الذّبح، فلمّا بدأ بالحِلاق كان قد أخطأ ولم يكن عليه شيءٌ؛ لأنّ الرّمي يحلّ به الحلقُ، ألا ترى أنّ رجلاً لو لم يكن معه هديٌ ثمّ رمى جمرة العقبة حلّ له الحلقُ ولبس الثّياب وما أشبه ذلك، فلهذا المعنى لم يكن على من بدأ بالحلق قبل الذّبح شيءٌ»[١].

واحتجّ القاضي إسماعيل أيضاً ببعض الأحاديث[٢] التي أسندها عن بعض شيوخه وهي كما يلي:

١ ـ قال إسماعيل القاضي: حدّثنا عليّ بن المدينيّ، قال: حدّثنا يزيدُ بن زريع، قال: حدّثنا خالد[٣]، عن عكرمة، عن ابن عبّاس قال: كان

---

(١) التّمهيد ٢٧٤/٧.

(٢) ذكر هذه الأحاديث ابن عبدالبرّ في التّمهيد ٢٧٦/٧.

(٣) خالد بن مهران البصري أبو المنازل المشهور بالحذّاء الإمام الحافظ الثّقة، توفّي سنة ١٤١هـ، وقيل: ١٤٢هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ١٩٠/٦ ـ ١٩٣.

رسول الله ﷺ يُسأل يومئذ فيقول: «لا حرج»، فسأله رجلٌ فقال: حلقتُ قبل أن أذبح، فقال: «لا حرج»، فقال: رميتُ بعدما أمسيتُ، قال: «لا حرج»[(١)].

٢ ـ وقال إسماعيل القاضي: وثنا نصر بن عليّ، عن يزيد بن زريع[(٢)] مثله.

٣ ـ وقال إسماعيل أيضاً: وحدّثنا إبراهيم بن الحجّاج، قال: حدّثنا وهيب[(٣)]، عن ابن طاوس[(٤)]، عن ابن عبّاس، أنّ النّبيّ ﷺ قيل له يوم النّحر وهو بمنى في الرّمي والحلق والتّقديم والتّأخير، فقال: «لا حرج»[(٥)].

٤ ـ وقال أيضاً: وثنا نصر بن عليّ، قال: حدّثنا هشام، عن عطاء، عن ابن عبّاس، أنّ النّبيّ ﷺ سُئل يوم النّحر عن رجل حلق قبل أن يذبح؟ أو ذبح قبل أن يرمي، وأشباه هذا، فأكثروا في التّقديم والتّأخير، فما سأله أحدٌ يومئذ عن شيء من هذا النّحو إلاّ قال: «لا حرج»[(٦)].

فدلّت هذه الأحاديثُ على أنّه لا شيء على من حلق قبل أن يذبح إذ قولُه ﷺ: «لا حرج» ظاهرٌ في رفع الإثم والفدية معاً، ولو كانت الفديةُ واجبةً عليه لبيّن ﷺ ذلك حينئذ لأنّه وقت الحاجة ولا يجوز تأخيره[(٧)].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من الإجزاء هو قول مالك بن أنس

---

(١) أخرجه البخاري ٥٥٩/٣، رقم: ١٧٢٣، من طريق خالد، عن عكرمة به.
(٢) أبو معاوية العيشي البصري الحافظ المجوّد، توفّي سنة ١٨٢هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٢٩٦/٨ ـ ٢٩٧.
(٣) وهيب بن خالد بن عجلان أبو بكر البصري الحافظ الكبير المجوّد، توفّي سنة ١٦٥هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٢٢٣/٨ ـ ٢٢٦.
(٤) عبدالله بن طاوس أبو محمّد اليماني الإمام المحدّث الثّقة، توفّي سنة ١٣٢هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ١٠٣/٦ ـ ١٠٤.
(٥) أخرجه مسلم ٩٥٠/٢، رقم: ٣٣٤، من طريق وهيب، عن عبدالله بن طاووس به.
(٦) أخرجه البخاري ٥٥٩/٣، رقم: ١٧٢١ بنحوه مختصراً، من طريق عطاء، عن ابن عبّاس.
(٧) انظر: فتح الباري ٥٧١/٣.

فقد قيل لابن القاسم: ما قولُ مالكٍ فيمن حلق قبل أن يذبح؟ قال: لا شيء عليه وهو يجزئه[(١)]. وإليه ذهب الشّافعيّ[(٢)].

وعند أحمد بن حنبل أنّه إن قدّم الحلق على النّحر ناسياً أو جاهلاً فلا شيء عليه، وإن تعمّد[(٣)] ذلك فروايتان:

الأولى: عليه دمٌ.

والثّانية: لا دم عليه، وهو المذهب[(٤)].

وذهب أبو حنيفة إلى من حلق قبل أن ينحر فعليه دمٌ[(٥)].

والحاصلُ أنّ الفقهاء متّفقون على الإجزاء إلاّ أنّهم اختلفوا في وجوب الدّم عليه؛ لذلك قال ابن قدامة: «لا نعلم خلافاً بينهم في أنّ مخالفة التّرتيب لا تخرج هذه الأفعال عن الإجزاء، ولا تمنع وقوعَها موقعها، وإنّما اختلفوا في وجوب الدّم»[(٦)].

ثمّ إنّ التّرتيب بين وظائف يوم النّحر مطلوب بإجماعهم وهو الثّابتُ عنه ﷺ فيقدّم الرّمي ثمّ نحر الهدي أو ذبحه ثمّ الحلق أو التّقصير ثمّ طواف الإفاضة.

---

(١) التّمهيد ٢٧٣/٧.
(٢) انظر: البيان ٣٤٢/٤، والمجموع ٢١٦/٨.
(٣) يذكر العلاّمة ابن عثيمين رحمه الله تعالى أنّ الصّحيح جواز ذلك سواء كان لعذر كالجهل والنّسيان أو لغير عذر لأنّ النّبيّ ﷺ كان يسأل في ذلك اليوم عن التّقديم والتّأخير فيقول: «**افعل ولا حرج**»، ولم يقل: لا حرج فقط، بل قال: افعل، وهو فعل أمر للمستقبل، أي: إنّك إذا فعلت ذلك في المستقبل فلا حرج، فعلم أنّه لا فرق بين النّاسي والجاهل، وبين الذّاكر والعالم، وهذا هو الموافق لمقاصد الشّريعة خاصّة في مثل هذه الأزمان لأنّ ذلك أيسر للنّاس في مناسكهم، انظر: الشّرح الممتع ٣٦٧/٧ ـ ٣٦٨.
(٤) قاله المرداوي في الإنصاف ٤٢/٤، وانظر: المغني ٣٢٠/٥ ـ ٣٢٢.
(٥) انظر: آثار أبي يوسف ص ١٢٥، والأسرار ـ مناسك الحجّ ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨، وبدائع الصّنائع ١٥٨/٢.
(٦) المغني ٣٢٣/٥، وانظر: فتح الباري ٥٧١/٣.

قال الحافظ ابن حجر: «وظائفُ يوم النّحر بالاتّفاق أربعةُ أشياء: رمي جمرة العقبة، ثمّ نحر الهدي أو ذبحه، ثمّ الحلق أو التّقصير، ثمّ طواف الإفاضة... وقد أجمع العلماءُ على مطلوبية هذا التّرتيب»(١).

وحجّة الموجبين للدّم ما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ قال إبراهيم بن يزيد النّخعي: «فمن حلق قبل أن يذبح اهراق دماً عنه»(٢).

وأجيب: بأنّ المراد ببلوغ محلّه وصوله إلى الموضع الذي يحلُّ ذبحُه فيه وقد حصل، وإنّما يتمّ ما أراد أن لو قال: ولا تحلقوا حتّى تنحروا.

٢ - قول ابن عبّاس: «من قدّم شيئاً من نسكه أو أخّره فليهرق لذلك دماً»(٣).

وأجيب بأنّه ضعيف لا يصحّ.

٣ - قال الكاساني: «ولأبي حنيفة الاستدلال بالمحصر إذا حلق قبل الذّبح لأذى في رأسه أنّه تلزمه الفديةُ، فالذي يحلق رأسه بغير أذى به أولى، ولهذا قال أبو حنيفة بزيادة التّغليظ في حقّ من حلق رأسه قبل الذّبح بغير أذى حيث قال: لا يجزئه غيرُ الدّم، وصاحبُ الأذى مخيّرٌ بين الدّم والطّعام والصّيام كما خيّره الله تعالى، وهذا هو المعقول لأنّ الضّرورة سببٌ لتخفيف الحكم وتيسيره، فالمعقول أن يجب في حال الاختيار بذلك السّبب زيادة غلظ لم يكن في حال العذر، فأمّا أن يسقط من الأصل في غير حالة العذر ويجب في حالة العذر فممتنع»(٤).

ويمكن أن يجاب بأنّ هذا قياس في مقابلة النص وهو فاسد الاعتبار.

(١) فتح الباري ٣/٥٧١.
(٢) رواه ابن أبي شيبة بسند صحيح كما في فتح الباري ٣/٥٧١.
(٣) أخرجه ابن شيبة وفي إسناده إبراهيمُ بن مهاجر وفيه مقالٌ كما في فتح الباري ٣/٥٧٢.
(٤) بدائع الصّنائع ٢/١٥٨.

٦١ ـ المسألة الثّانية: حكم من نحر قبل أن يرمي:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ من نحر قبل أن يرمي لم يكن عليه شيءٌ، وفي هذا يقول أيضاً:

«وإذا نحر قبل أن يرمي لم يكن أيضاً عليه شيءٌ؛ لأنّ الهدي قد بلغ محلَّه، ألا ترى أنّ معتمراً لو ساق معه هدياً فنحره حين بلغ مكّة قبل أن يطوف ويسعى لكان قد أخطأ ولم يكن عليه إبدال الهدي، وإنّما كان ينبغي له أن لا ينحر الهدي حتّى يفرغ من طوافه وسعيه فينحر الهدي ثمّ يحلق، فلمَّا أخطأ لم يكن عليه الإبدالُ لأنّ الهدي قد بلغ محلَّه، ولم يكن في شيء من ذلك انتقاصٌ لعمرته، لأنّ الرّجل قد يعتمر ولا يسوق هدياً فتكون عمرتُه تامّةً، ولو نحر هديه قبل أن يبلغ محلَّه في الحجّ لم يكن عليه غير إبدال الهدي خاصّةً، ولا يكون عليه في ذلك انتقاصٌ لشيءٍ من أمر الحجّ»[١].

قال ابن عبدالبرّ:

«لا أعلمُ خلافاً فيمن نحر قبل أن يرمي أنّه لا شيء عليه، وذلك والله أعلم لأنّ الهدي قد بلغ محلَّه، مع ما جاء في حديث ابن عبّاس هذا من قوله ﷺ لمن نحر قبل أن يرمي أو حلق قبل أن يذبح: **لا حرج**»[٢].

وما نفى فيه ابن عبدالبر الخلاف حكاه النّوويّ إجماعاً فقال: «وأجمعوا على أنّه لو نحر قبل الرّمي لا شيء عليه»[٣].

٦٢ ـ المسألة الثّالثة: متى يقطع الحاجُّ التّلبيةَ؟:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الحاجّ

---

(١) التّمهيد ٧/٢٧٤.

(٢) التّمهيد ٧/٢٧٨.

(٣) المجموع ٧/٢١٧، وانظر: إعلاء السّنن للتّهانوي ١٠/٣٤٢، والمعونة ١/٥٨٤، والمغني ٥/٣٢٣.

لا يزال ملبّياً حتّى يبلغ عرفة[١]، فإذا زالت الشّمسُ عن وسط السّماء[٢] من يوم عرفة قطع حينئذ التّلبية[٣].

وحجّة القاضي إسماعيل أنّه فعل أئمّة السّلف وروى في ذلك آثاراً عدّة فقال: حدّثنا يعقوب بن حميد بن كاسب، قال: حدّثنا الوليد بن هشام، قال: حدّثنا ابن أبي ذئب، عن ابن شهاب قال: «كانت الأئمّةُ يقطعون التّلبية إذا زالت الشّمسُ يوم عرفة، وسمّى ابنُ شهابٍ أبا بكر وعمر وعثمان وعائشة وسعيد بن المسيِّب»[٤].

وروى عن إبراهيم بن حمزة، حدّثنا الدّراورديّ، عن ابن أخي ابن شهاب، عن عمّه: «أنّه كان يقطع التّلبية يوم عرفة إذا زاغت الشّمسُ»[٥].

ونحو هذا القول ما جاء عن عائشة وغيرها من قطع التّلبية بعد غروب شمس يوم عرفة والاستعداد لقصد مزدلفة، وهو قول مقاربٌ للقول السّابق[٦]، وقد روى في ذلك أيضاً القاضي إسماعيل بعض الآثار:

فقال: حدّثنا إبراهيم بن حمزة، حدّثنا الدّراورديُّ وابنُ أبي حازم، عن ابن حرملة: «أنّه سأل سعيد بن المسيّب حتّى متى ألبّي في الحجّ؟ قال: حتّى تروح من عرفة إلى الموقف»[٧].

وبه إلى الدّراورديّ أيضاً، عن علقمة، عن ابن أبي علقمة، عن أمّه، عن عائشة: «أنّها كانت تنزل عرفة في الحجّ، وكانت تهلُّ في المنزل ويهلُّ

---

(١) في الاشتغال بالتّلبية من منى إلى عرفة آثار عدّة ذكرها القاضي إسماعيل تراجع في التّمهيد ٧٥/١٣ ـ ٧٦. ومسألتنا هنا في زمن قطع التّلبية لذا لم أتعرّض لذكر الآثار المشار إليها آنفاً.

(٢) كما يفهم من النّصوص التي أسندها القاضي إسماعيل.

(٣) انظر: الاستذكار ١٦٤/١١.

(٤) التّمهيد ٧٧/١٣.

(٥) نفسه ٧٨/١٣.

(٦) قاله ابن عبدالبرّ في التّمهيد ٧٨/١٣.

(٧) نفسه ٧٩/١٣.

من كان معها، وتصلّي الصّلاتين كلتيهما: الظّهر والعصر في منزلها، ثمّ تروح إلى الموقف، فإذا استوت على دابّتها قطعت التّلبية»[١].

فهذه الآثار تدلّ على أنّ الحاجّ يقطع التّلبية بعد زوال شمس يوم عرفة، وهو قول مالك بن أنس وأصحابه وأكثر أهل المدينة. واحتجّ له مالك في «الموطّأ» بما روي عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه أنّه كان يلبّي في الحجّ حتّى إذا زاغت الشّمسُ من يوم عرفة قطع التّلبية[٢].

قال مالكٌ: «وذلك الأمرُ الذي لم يزل عليه أهلُ العلم ببلدنا»[٣].

وعن مالك رواية أخرى أنّ الحاجّ يستمرّ في التّلبية إلى أن يرمي جمرة العقبة يوم النّحر، وبه قال جمهور الفقهاء[٤][٥].

وحجّة المالكيّة ما يلي:

١ ـ أنّ الوقوف بعرفة هو آخر سفر الحاجّ وإليه منتهاه، وما بعد ذلك فهو رجوعٌ فالتّكبير والذّكر فيه أولى من التّلبية[٦] لقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾[٧]، وقوله:

---

(١) التّمهيد ١٣/٧٩.

(٢) أخرجه مالك في الموطّأ ١/٤٥٤، رقم: ٩٥٢ ـ باب قطع التّلبية، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن عليّ به.

(٣) انظر: الموطّأ ١/٤٥٤.

(٤) انظر: مختصر الطّحاوي ٦٥، والمبسوط ٤/٢٠، والموطّأ ١/٤٥٤، والإشراف ١/٥٢٤، والأمّ ٥/٤٤٨ ـ تحقيق: حسّون، والمجموع ٨/١٨١، والمغني ٥/٢٩٧.

(٥) غير أنّهم اختلفوا هل يقطعها بعد رمي الجمرات كلّها أو يقطعها في أوّل حصاة يرمي بها، فذهب أحمد إلى الأوّل، وذهب أبو حنيفة والشّافعيّ إلى الثّاني، وظاهر الحديث يدلّ على ما ذهب إليه أحمد لأنّ رسول الله ﷺ لم يزل يلبّي حتّى رمى جمرة العقبة، ولم يقل أحدٌ من رواة هذا الحديث: حتّى رمى بعضها، بل جاء في بعض الروايات في حديث عائشة: «ثمّ قطع التّلبية في آخر حصاة». انظر: شرح معاني الآثار ٢/٢٢٧، والأسرار ـ المناسك ص ١٥٦، والبيان للعمراني ٤/٣٣٢، وفتح الباري ٣/٥٣٢ ـ ٥٣٣.

(٦) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٧) البقرة: الآية ١٩٨.

﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾[(١)].

٢ ـ أنّ التّلبية إجابة النّداء بالحجّ الذي دعي إليه، فإذا انتهى إلى الموضع الذي دعي إليه فقد فعل ما وجب عليه وانتهى إلى غاية ما أمر به، ولا معنى حينئذ لاستدامة التّلبية فيما زاد على ذلك[(٢)].

٣ ـ أنّه المنقول عن عمر وعثمان وعليّ وابن عمر وعائشة وسعد وجابر وابن الزّبير، وذكر مالكٌ أنّه إجماع أهل المدينة[(٣)].

واحتج الجمهور بما يلي:

١ ـ عن ابن عبّاس رضي الله عنهما، أنّ أسامة بن زيد رضي الله عنهما كان ردف النّبيّ ﷺ من عرفة إلى المزدلفة، ثمّ أردف الفضلَ من المزدلفة إلى منى، قال: فكلاهما قالا: لم يزل النّبيّ ﷺ يلبّي حتّى رمى جمرة العقبة[(٤)].

فهذا الحديث دليل صريح لما ذهب إليه الجمهور من امتداد التّلبية إلى رمي جمرة العقبة، ولا يقوى على مخالفته الأدلّة العقليّة، أمّا ما نقل من قطع الصّحابة للتّلبية عند الرّواح إلى عرفة فإنّ ذلك لم يكن على أنّ وقت التّلبية قد انقطع ولكن لأنّهم كانوا يأخذون فيما سواها من الذّكر والتّكبير والتّهليل كما لهم أن يفعلوا ذلك قبل يوم عرفة أيضاً[(٥)]. قال ابن حجر: «أشار الطّحاويُّ إلى أنّ كلّ من روي عنه ترك التّلبية من يوم عرفة أنّه تركها للاشتغال بغيرها من الذّكر لا على أنّها لا تشرع»[(٦)]. ويؤكّد استمرار التّلبية إلى رمي الجمرة قولُ ابن عبّاس: «التّلبية شعار الحجّ فإن كنت حاجًّا فلبّ

---

(١) البقرة: الآية ١٨٥.
(٢) انظر: الإشراف ١/٤٨٠، والمعونة ١/٥٢٤، والمنتقى ٢/٢١٦.
(٣) انظر: الإشراف ١/٤٨٠.
(٤) أخرجه البخاري ٣/٥٣٢، رقم: ٢٦٨٦، ومسلم ٢/٩٣١، رقم: ٢٦٧.
(٥) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٣٦٩ ـ ٣٧٠، والأسرار للدّبّوسيّ ص ١٥٧، والمغني ٥/٢٩٧، وفتح الباري ٣/٥٣٣.
(٦) فتح الباري ٣/٥٣٣.

حتّى بدء حلّك، وبدء حلّك أن ترمي جمرة العقبة»[١]. وقوله: «حججتُ مع عمر إحدى عشرة حجّة فكان يلبّي حتّى يرمي الجمرة»[٢].

٦٣ـ المسألة الرّابعة: حكم رفع الصّوت بالتّلبية في المساجد والفرق بين المسجد الحرام ومسجد منى وبين سائر المساجد في ذلك:

اختلفت الرّوايةُ عن مالكٍ في رفع الحاجّ صوته بالتّلبية على قولين:

الأوّل: لا يرفع المحرمُ صوته بالتّلبية في مساجد الجماعات وعليه أن يسمع نفسه ومن يليه، إلاّ في المسجد الحرام ومسجد منى فإنّه يرفع صوته فيهما.

وهذا قوله في «الموطّأ»[٣]، ورواية ابن القاسم عنه[٤]، وبه قال الشّافعيّ في القديم[٥]، وأحمد[٦].

الثّاني: أنّ المحرم يرفع صوته بالتّلبية مطلقاً في مساجد الجماعات التي في الطّريق بين مكّة والمدينة وفي غير ذلك من أماكن الحجّ، وهي رواية ابن نافع عنه، أخرج هذه الرّواية القاضي إسماعيل بن إسحاق[٧]، وهو المذهب عند المالكيّة[٨]، وبه قال أبو حنيفة[٩]، والشّافعيّ في الجديد[١٠].

وقد علّل القاضي الرّوايتين واحتجّ لهما قال ابنُ بطّال:

«احتجّ إسماعيل للقولين فقال: وجه القول الأوّل، أنّ مساجد

---

(١) أخرجه ابن المنذر بإسناد صحيح كما في فتح الباري ٣/٥٣٣.
(٢) أخرجه سعيد بن منصور كما في الفتح أيضاً ٣/٥٣٣.
(٣) انظر: الموطّأ ١/٤٥٠.
(٤) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٢٢١.
(٥) انظر: المجموع ٧/٢٤٥.
(٦) انظر: المغني ٥/١٠٦ ـ ١٠٧، والإنصاف ٣/٤٥٣.
(٧) من طريق أبي ثابت عن ابن نافع عن مالك كما في التّمهيد ١٧/٢٤١، وانظر: المعونة ١/٥٢٢.
(٨) انظر: المعونة ١/٥٢٢.
(٩) انظر: موطّأ محمّد بن الحسن ص ١٢٩، ومختصر اختلاف العلماء ٢/١٠٣.
(١٠) واعتبره النّووي الأصحّ، انظر: المجموع ٧/٢٤٥.

الجماعات إنّما بنيت للصّلاة خاصّةً فكره رفع الصّوت بها، وليس كذلك المسجد الحرام ومسجد منى لأنّ المسجد الحرام جعل للحاجّ وغيره، وكان الملبّي إنّما يقصد إليه فكان له فيه من الخصوص ما ليس في غيره ومسجد منى فهو للحاجّ خاصّة.

ووجه رواية ابن نافع، أنّ المساجد التي بين مكّة والمدينة إنّما جعلت للمجتازين وأكثرهم المحرمون وهم من النّحو الذين وصفنا»[(١)].

والحاصل أنّ جمهور الفقهاء متّفقون على استحباب رفع الصّوت بالتّلبية في المسجد الحرام ومسجد منى، واختلفوا في مساجد الجماعات نظراً لكونها بنيت للصّلاة وفي رفع الصّوت فيها تشويش على المصلّين.

بينما أوجب الظّاهريّة رفع الصّوت بالتّلبية[(٢)]، وخالفهم في ذلك الجماعة وهو عندهم مستحبّ[(٣)].

وحجّة الجمهور على استحباب رفع الصّوت بالتّلبية ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«أتاني جبريل فأمرني أن آمر أصحابي أو من معي أن يرفعوا أصواتهم بالتّلبية أو بالإهلال»**[(٤)].

٢ ـ ما رواه أبو بكر الصّدّيق أنّ النّبيّ ﷺ سئل أيُّ الحجّ أفضل؟ قال: **«العَجُّ والثَّجُّ»**[(٥)]، والعَجُّ: رفع الصّوت بالتّلبية، والثَّجُّ: نحر البدن[(٦)].

---

(١) شرح صحيح البخاري ٤/٢٢١، وانظر: التّمهيد ١٧/٢٤١ ـ ٢٤٢، والاستذكار ١١/١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) انظر: المحلّى ٧/٩٤.

(٣) انظر: التّمهيد ١٧/٢٤، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٢٢٠.

(٤) تقدّم تخريجه.

(٥) أخرجه التّرمذيّ ٢/١٧٨، رقم: ٨٢٧، وابن ماجه ٤/٤١٨، رقم: ٢٩٢٤، من طريق الضّحّاك بن عثمان، عن محمّد بن المنكدر، عن عبدالرّحمٰن بن يربوع، عن أبي بكر الصّدّيق به. وفيه انقطاع ابن المنكدر لم يسمع من ابن يربوع، غير أنّ للحديث شاهداً عند أبي يعلى في مسنده ٣/١٢٦٠ ـ ١٢٦١ يرتقي به الحديث إلى الحسن لغيره، وانظر: سلسلة الأحاديث الصّحيحة رقم: ١٥٠٠.

(٦) انظر: جامع التّرمذي ٢/١٨٠.

٣ ـ عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: صلّى النّبيّ ﷺ بالمدينة الظّهر أربعاً والعصر بذي الحليفة ركعتين، وسمعتهم يصرخون بهما[1] جميعاً[2].

قال الطّبريّ: «الإهلال هنا رفع الصّوت بالتّلبية، وكلُّ رافعٍ صوتَه بشيءٍ فهو مهلٌّ به»[3].

وقال ابن حجر: «فيه حجّة للجمهور في استحباب رفع الأصوات بالتّلبية»[4].

أمّا الظّاهريّة، فتمسّكوا بظاهر قوله ﷺ: «**فأمرني أن آمر أصحابي أو من معي أن يرفعوا أصواتهم بالتّلبية أو بالإهلال**»[5] وهذا أمر والأمر للوجوب، لا سيّما وأفعال الحجّ وأقواله بيان لمجمل واجب هو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[6]، وقوله ﷺ: «**خذوا عنّي مناسككم**»[7].

وخالفهم الجمهور في هذا، ورأوا أنّ الأمر هنا برفع الصّوت بالتّلبية هو أمر استحباب فمن لبّى عندهم ولم يرفع صوته بالتّلبية فليس عليه شيءٌ، لأنّ رفع الصّوت من زينة الحجّ وآدابه وهي قرينة يصرف بها ظاهر الأمر من الوجوب إلى النّدب.

٦٤ ـ المسألة الخامسة: الإجماع على عدم رفع المرأة صوتها بالتّلبية:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى الإجماع على أنّ

---

(١) أي: بالإهلال بالحجّ والعمرة، انظر: فتح الباري ٤٠٨/٣.
(٢) أخرجه البخاري ٤٠٨/٣، رقم: ١٥٤٨.
(٣) نقله ابن حجر في فتح الباري ٤٠٨/٣.
(٤) فتح الباري ٤٠٨/٣.
(٥) تقدّم تخريجه.
(٦) آل عمران: الآية ٩٧.
(٧) تقدّم تخريجه.

المرأة لا ترفع صوتها بالتّلبية[١].

وقد ذكر الإجماع فيه جمعٌ من أهل العلم:

قال سليمان بن يسار: «السّنّة عندهم أنّ المرأة لا ترفع صوتها»[٢].
يريد بقوله: «عندهم» الصّحابة والتّابعين.

وقال ابن المنذر: «وأجمعوا أنّ المرأة لا ترفع صوتها بالتّلبية وإنّما عليها أن تسمع نفسها»[٣].

وقال ابن عبدالبرّ: «وأجمع أهل العلم أنّ السّنّة في المرأة أن لا ترفع صوتها وإنّما عليها أن تسمع نفسها»[٤].

وقال العيني: «وأجمعوا أنّ المرأة لا ترفع صوتها بالتّلبية وإنّما عليها أن تسمع نفسها»[٥].

فهذه النّقول تدلّ على وقوع الإجماع على كراهة رفع المرأة صوتها بالتّلبية، غير أنّ ابن حزم ذهب إلى خلاف هذا ورأى مشروعية رفع المرأة صوتها بالتّلبية استدلالاً بما يلي:

أوّلاً: عموم الأحاديث التي فيها فضل رفع الصّوت بالتّلبية وهي شاملة في نظره للرّجال والنّساء قال ابن حزم: «قال بعضهم: لا ترفع المرأة وهذا خطأ وتخصيص بلا دليل»[٦].

ثانياً: أنّ النّاس كانوا يسمعون كلام أمّهات المؤمنين ولا حرج في ذلك، وقد روي عنهنّ وهنّ في حدود العشرين سنةً وفويق ذلك ولم يختلف أحدٌ في جواز ذلك واستحبابه. فعن عبدالرّحمٰن بن القاسم، عن أبيه

---

(١) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٢٢١/٤.
(٢) نقله ابن قدامة في المغني ١٦٠/٥.
(٣) نقله عنه البهوتي في كشّاف القناع ٤٢١/٢.
(٤) التّمهيد ٢٤٢/١٧، والاستذكار ١٢٢/١١.
(٥) عمدة القاري ٤٤٤/٧.
(٦) المحلّى ٩٤/٧.

قال: «خرج معاوية ليلة النّفر فسمع صوت تلبيةٍ فقال: من هذا؟ قالوا: عائشة اعتمرت من التّنعيم، فذكر ذلك لعائشة فقالت: لو سألني لأخبرتُه»[1].

قال ابن حزم: «فهذه أمّ المؤمنين ترفع صوتها حتّى يسمعها معاوية في حاله التي كان فيها. فإن قيل: قد روي عن ابن عبّاس: «لا ترفع المرأة صوتها بالتّلبية»[2]. وعن ابن عمر: «ليس على النّساء أن يرفعن أصواتهنّ بالتّلبية»[3]. قلنا: رواية ابن عمر هي من طريق عيسى بن أبي عيسى الخيّاط وهو ضعيف، ورواية ابن عبّاس هي من طريق إبراهيم بن أبي حبيبة وهو ضعيف، ولو صحّا لكانت رواية عائشة موافقةً للنّصّ»[4].

والحاصل أنّ مستند القائلين بعدم رفع صوت المرأة بالتّلبية هو الإجماع، وأحاديث فضل رفع الصّوت بالتّلبية خاصّة عندهم بالرّجال دون النّساء[5]، خلافاً للظّاهريّة الذين استندوا للعموم، ولما نقل عن أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وهو كافٍ في نظرهم للقدح في الإجماع الذين نقلوه.

٦٥ـ المسألة السّادسة: الهدي المضمون[6] إذا عطب قبل أن يبلغ محلّه:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الهدي

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف رقم: ٢٥٣٩ عن عبدالرّحمٰن بن مهدي، عن سفيان الثّوري، عن عبدالرّحمٰن بن القاسم به. وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف رقم: ٢٥٣٦ عن معن بن عيسى، عن إبراهيم بن أبي حبيبة، عن داود بن حصين، عن عكرمة، عن ابن عبّاس به. وضعّفه ابن حزم بابن أبي حبيبة.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف رقم: ٢٥٤٠ من طريق عيسى بن أبي عيسى، عن نافع، عن ابن عمر به. وضعّف ابن حزم ابن أبي عيسى الخيّاط.

(٤) المحلّى ٧/٩٥.

(٥) انظر: الاستذكار ١١/١٢٢.

(٦) كالهدي الذي وجب بالنّذر في ذمّته أو وجب بغيره كدم التّمتّع والقران والدّماء الواجبة بترك واجب أو فعل محرّم.

المضمون إذا عطب قبل أن يبلغ محلّه كان عليه بدله[١]، وهي مسألة لا خلاف فيها بين الفقهاء[٢].

ومن الحجّة لذلك القياس على ما لو كان لرجل عليه دَيْنٌ فاشترى به منه مكيلاً فتلف قبل قبضه انفسخ البيع وعاد الدَّيْنُ إلى ذمّته[٣].

[٦٦] ـ المسألة السّابعة: الإجماع على أنّ نحر الهدي لا يكون إلاّ بمكّة ومنى:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إجماع الفقهاء على أنّ النّحر لا يكون إلاّ في مكّة ومنى[٤].

قال ابن بطّال: «المنحر في الحجّ بمنى إجماع من العلماء، فأمّا العمرة فلا طريق لمنى فيها؛ فمن أراد أن ينحر في عمرته أو ساق هدياً تطوّع به نحره بمكّة حيث شاء، وهذا إجماع أيضا، فمن فعل هذا فقد أصاب السّنّة، وبهذا قال مالكٌ»[٥].

وقال ابن عبدالبرّ: «وأجمعوا أنّ قوله عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾[٦]، لم يرد به الذّبح ولا النّحر في البيت العتيق؛ لأنّ البيت ليس بموضع للدّماء لأنّ الله تعالى قد أمر بتطهيره، وإنّما أراد بذكره البيتَ العتيقَ مكّة ومنى. وكذلك قال ﷺ: «**مكّة كلّها منحر**» يعني في العمرة، «**ومنى كلّها منحر**»[٧] يعني

---

(١) انظر: التّمهيد ٢٢/٢٦٦.

(٢) نفى الخلاف فيها ابنُ قدامة في المغني ٥/٤٣٥. وانظر: مختصر اختلاف العلماء ٢/٨٣ للجصّاص، والمعونة ١/٥٩٨، وروضة الطّالبين ٣/١٩٠.

(٣) انظر: المغني ٥/٤٣٤.

(٤) انظر: الاستذكار ١٢/٢٨٧.

(٥) شرح صحيح البخاري ٤/٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٦) الحجّ: الآية ٣٣.

(٧) روى جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «**منى كلّها منحر، وكلُّ فجاج مكّة طريق ومنحر**». أخرجه أبو داود ٢/٥٠١، رقم: ١٩٣٢، وابن ماجه ٤/٤٩٧، رقم: ٣٠٤٨، وابن خزيمة ٤/٢٤٢، رقم: ٢٧٨٧، من طريق أسامة بن زيد، عن عطاء بن أبي رباح، عن جابر به. وإسناده حسن أسامة بن زيد هو اللّيثيّ وهو حسن الحديث.=

في الحجّ»[١].

وقال ابن رشد: «وبالجملة فالنّحر بمنى إجماع من العلماء وفي العمرة بمكّة»[٢].

وقال عياض: «النّحر للحاجّ بمنى إجماع من العلماء»[٣].

وقال ابن حجر: «حكى ابن بطّال قول مالك في النّحر بمنى للحاجّ والنّحر بمكّة للمعتمر، وأطال في تقرير ذلك وترجيحه، ولا خلاف في الجواز وإن اختلف في الأفضل»[٤].

والحاصل أنّ العلماء مجمعون على أنّ نحر الهدي يكون في مكّة حالة العمرة، وفي منى حالة الحجّ.

واختلفوا هل يجوز في الحرم في غير مكّة ومنى؛ فأجازه الجمهور ومنعه مالك[٥].

[٦٧]- المسألة الثّامنة: لو نحر الهدي في أيّام منى أجزاه ولم يشترط وقوفه بعرفة:

روى ابن الموّاز عن مالك اختصاص النّحر بموضع مخصوص بمنى مختصّ بالنّحر لقوله ﷺ: **«وكلّ منى منحر»**[٦]، وشرط نحره بمنى توفّر ثلاث صفاتٍ في هذا الهدي إن عُدمت منها صفةٌ لم يجز النّحر بمنى.

إحداها: أن يوقف بالهدي بعرفة.

= وأخرج مسلم ٢/٨٩٣، رقم: ١٤٩ عن جابر أيضاً في وصف حجّته ﷺ وفيه قوله ﷺ: **«نحرتُ هاهنا ومنى كلّها منحر فانحروا في رحالكم»**.

(١) الاستذكار ١٢/٢٨٦.

(٢) بداية المجتهد ١/٣٧٨.

(٣) إكمال المعلم ٤/٢٨٤.

(٤) فتح الباري ٣/٥٥٢، وانظر: عمدة القاري ١٠/٤٨.

(٥) انظر: المبسوط ٤/١٣٦، والتّفريع ١/٣٣٤، والمجموع ٧/٥٠٠، والمغني ٥/٢٤٣.

(٦) تقدّم تخريجه.

والثّانية: أن يكون النّحر في أيّام التّشريق.

والثّالثة: أن يكون النّحر في حجّ.

فإذا اجتمعت هذه الصّفاتُ لم يجز النّحر بغير منى[١].

فمن شرط تعيّن نحر الهدي بمنى على هذه الرّواية عن مالك هو وقوفه بعرفة فلا يجزىء نحرُه حينئذ بمكّة.

بينما ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ ذلك ليس بشرط فله أن ينحره بمكّة ولو كان وقف به بعرفة[٢]، وهذا هو المشهور في مذهب مالك[٣].

وقد صرّح بجواز نحره بمكّة ولو وقف به بعرفة شيوخ المذهب:

قال ابن الجلّاب: «وموقف الهدي في الحجّ عرفة، ومنحره منى، ولا ينحر بمنى إلاّ ما وقف به بعرفة، وما فاته الوقوف بعرفة نحره بمكّة بعد خروج أيّام منى، **وإن نحره بمكّة في أيّام منى أجزأه**»[٤].

وقال القاضي عبدالوهّاب: «ويلزم مريد نحره بمنى أن يقفه بعرفة، **فإن فاته ذلك نحره بمكّة**»[٥].

وقال ابن عبدالبرّ: «ولا ينحر الهدي إلاّ بمنى ومكّة، ولا ينحر منه بمنى إلاّ ما وقف بعرفة، وإن فاته أن يقف بعرفة ساقه من الحلّ فينحره بمكّة بعد خروجه من منى، **وإن نحره بمكّة في أيّام منى أجزأه**»[٦].

فدلّت هذه النّقول عن شيوخ المالكيّة على عدم اشتراط الوقوف بالهدي بعرفة لمن أراد أن ينحره بمكّة، وبهذا قال الجمهور من الحنفيّة[٧]،

---

(١) انظر: رواية ابن الموّاز هذه عن مالك في النّوادر والزّيادات ٢/٤٤٣، والمنتقى ٣/٢٤.

(٢) انظر: قول القاضي إسماعيل بن إسحاق في المنتقى ٣/٢٤.

(٣) شهّره خليل في منسكه ٩٢.

(٤) التّفريع ١/٣٣٤.

(٥) التّلقين ٢٣٣.

(٦) الكافي ١/٤٠٤.

(٧) انظر: فتح القدير ٣/١٦٤.

والشّافعيّة[١]، والحنابلة[٢] كلّهم رأى أن التّعريف بالهدي ـ وهو الوقوف به بعرفة ـ غير شرط في تعيّن منى للنّحر، غايته أن يكون أمراً مستحبًّا لا واجباً.

أمّا مستند رواية ابن الموّاز التي فيها اشتراط التّعريف بالهدي فهو قول ابن عمر رضي الله عنهما: «لا هدي إلاَّ ما قُلِّدَ وسيق ووقف بعرفة»[٣].

وأجيب عن هذا بأجوبة:

١ ـ أنّ ابن عمر قد خولف في هذا:

أ ـ فعن ابن عبّاس قال: إن شئت فعرّف الهدي، وإن شئت فلا تعرّف به، إنّما أحدث النّاسُ السِّياق[٤] مخافة السُّرّاق[٥].

ب ـ عن إبراهيم قال: أرسل الأسودُ غلاماً له إلى عائشة رضي الله عنها، فسألها عن بُدْنٍ بعث بها معه أيقف بها بعرفات؟ فقالت: ما شئتم إن شئتم فافعلوا، وإن شئتم فلا تفعلوا[٦].

٢ ـ ولأنّه لا يشترط أن يطاف بالهدي فلم يشترط أن يقف به بعرفة[٧].

٣ ـ ولأنّ المراد من الهدي نحره ونفع المساكين بلحمه، وهذا لا يقف على التّعريف به[٨].

---

(١) انظر: البيان ٤/٤٢٩.
(٢) انظر: الشّرح الكبير ٣/٥٧٧، والإنصاف ٤/١٠٠.
(٣) أخرجه البيهقي في الكبرى ٥/٢٣٢، وسعيد بن منصور ـ كما في المحلّى ٧/١٦٦ ـ، من طريق نافع، عن ابن عمر به.
(٤) أي: سوق الهدي والوقوف به بعرفة.
(٥) أخرجه سعيد بن منصور ـ كما في المحلّى ٧/١٦٦ ـ من طريق عطاء، عن ابن عبّاس به.
(٦) أخرجه البيهقيّ في الكبرى ٥/٢٣٢، وسعيد بن منصور ـ كما في المحلّى ٧/١٦٧ ـ، من طريق إبراهيم، عن الأسود به، واللّفظ للبيهقيّ.
(٧) انظر: البيان ٤/٤٢٩.
(٨) انظر: الشّرح الكبير ٣/٥٧٧.

٤ ـ ولأنّه لم يأت بتعريف شيء من ذلك في قرآن ولا سنّة، ولا يجب إلاَّ ما أوجبه الله تعالى في أحدهما، ولا قياس يوجب ذلك أيضاً، لأنّ مناسك الحجّ إنّما تلزم النّاس لا الإبل[١].

٦٨ـ المسالة التّاسعة: الرّجل لا يكون معه هدي ثمّ رمى جمرة العقبة حلّ له الحلقُ:

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى:

«الرّمي يحلُّ به الحلقُ ألا ترى أنّ رجلاً لو لم يكن معه هديٌ ثمّ رمى جمرة العقبة حلّ له الحلقُ ولبس الثّياب وما أشبه ذلك»[٢].

فمن رمى جمرة العقبة حلّ له حلق رأسه أو تقصيره وهي مسألة إجماع بين الفقهاء صرّح بذلك جمعٌ من أهل العلم منهم:

١ ـ ابن عبدالبرّ: حيث قال: «ومن رمى جمرة العقبة فقد حلّ له الحلاق والتّفث كلّه بإجماع»[٣].

٢ ـ وقال ابن رشد: «ولا خلاف بينهم أنّ التّحلّل الأصغر الذي هو رمي الجمرة يوم النّحر، أنّه يحلّ به الحاجّ من كلّ شيء حرم عليه بالحجّ إلاَّ النّساء والطّيب والصّيد»[٤].

ومستند هذا الإجماع ما يلي:

١ ـ حديث ابن عبّاس قال: قال رسول الله ﷺ: **«إذا رميتم الجمرة فقد حلّ لكم كلُّ شيءٍ إلاّ النّساء»**[٥].

---

(١) انظر: المحلّى ١٦٧/٧.
(٢) التّمهيد ٢٧٣/٧ ـ ٢٧٤.
(٣) التّمهيد ٣١١/١٩.
(٤) بداية المجتهد ٤٣٠/١، وانظر: شرح صحيح مسلم للنّووي ١٠٠/٨، ومجموع الفتاوى ١٣٧/٢٦، وطرح التّثريب ٨١/٥.
(٥) أخرجه أحمد في مسنده ٥/٤، رقم: ٢٠٩٠ من طريق الحسن العرني، عن ابن عبّاس به. وهو منقطع بين الحسن العرني وابن عبّاس غير أنّ له شاهداً من حديث عائشة=

٢ ـ حديث أمّ سلمة قالت: قال رسول الله ﷺ: «**إنّ هذا يوم رُخص لكم إذا أنتم رميتم الجمرة أن تحلّوا من كلّ ما حرمتم منه إلاّ النّساء**»[١].

٣ ـ ولأنّ رسول الله ﷺ رمى جمرة العقبة ثمّ نحر ثمّ حلق ثمّ طاف، وهي الأفعال التي يقوم بها الحاجّ يوم النّحر.

قال ابن حجر: «وظائف يوم النّحر بالاتّفاق أربعة أشياء: رمي جمرة العقبة، ثمّ نحر الهدي أو ذبحه، ثمّ الحلق أو التّقصير، ثمّ طواف الإفاضة... وقد أجمع العلماء على مطلوبية هذا التّرتيب»[٢].

٤ ـ ولأنّ الفقهاء وإن اختلفوا فيما يحصل به التّحلّل الأصغر هل هو الرّمي فقط[٣] أو الرّمي والحلق[٤]، إلاّ أنّهم متّفقون أنّ الحلق يحلّ له بعد رمي جمرة العقبة[٥].

[٦٩] ـ المسألة العاشرة: المعتمر يسوق معه الهدي فينحره حين يبلغ مكّة قبل أن يطوف ويسعى:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المعتمر لو ساق معه هدياً فنحره حين بلغ مكّة قبل أن يطوف ويسعى لكان قد أخطأ ولم يكن عليه إبدال الهدي، وإنّما كان ينبغي له أن لا ينحر الهدي حتّى يفرغ من طوافه وسعيه فينحر الهدي ثمّ يحلق، فلمّا أخطأ لم يكن عليه

= بإسناد صحيح يتقوّى به حديث ابن عبّاس، انظر: الصّحيحة للألباني ١/٤٧٩ ـ ٤٨٣، رقم: ٢٣٩.

(١) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه ٤/٣١٢، رقم: ٢٩٥٨، وصحّحه الألباني في مناسك الحجّ والعمرة ٣٤.

(٢) فتح الباري ٣/٥٧١.

(٣) وهو مذهب مالك ورواية عن أحمد صحّحها ابن قدامة، انظر: التّفريع ١/٣٤٦، والمغني ٥/٣٠٩.

(٤) وهو مذهب أبي حنيفة والشّافعي ورواية عن أحمد انظر: مختصر الطّحاوي ص ٦٥، والبيان للعمراني ٤/٣٤٧، والمغني ٥/٣٠٩.

(٥) انظر: الأسرار ـ المناسك ٤٣٤، والتّفريع ١/٣٤٦، والبيان للعمراني ٤/٣٤٧، والمغني ٥/٣٠٩.

الإبدال؛ لأنّ الهدي قد بلغ محلّه، ولم يكن في شيء من ذلك انتقاصٌ لعمرته، لأنّ الرّجل قد يعتمر ولا يسوق هدياً فتكون عمرته تامّةً(١).

وهو ظاهر صنيع الجمهور من الحنفيّة(٢)، والشّافعيّة(٣)، والحنابلة(٤) حيث ذكروا أنّ المستحبّ للمعتمر أن ينحر الهدي بعد الطّواف والسّعي وقبل الحلق، وذلك يعني أنّه لو خالف التّرتيب فنحر قبل الطّواف والسّعي أو بعد الحلق لأجزأه ذلك وكان حينئذ تاركاً لشيء مستحبّ فقط.

أمّا المالكيّة(٥)، فرأوا أنّ الهدي المسوق في إحرام العمرة سواء وجب لنقصها أو لنقص حجّ، أو كان جزاء صيد أو نذر أو ساقه تطوّعاً، أنّه ينحر أو يذبح بمكّة بعد الفراغ من سعي العمرة، ولا يجزىء تقديمُه على السّعي تماماً كالهدي المسوق في الحجّ لا تجزىء ذكاته إلاّ بعد الوقوف بعرفة. فالمعتمر عندهم إذا ساق هدياً يطوف ثمّ يسعى ثمّ ينحر هديه ثمّ يحلق شعره ولا يجزئه أن يقدّم النّحر على السّعي أو الطّواف. أمّا الحلقُ فلو قدّمه على ذكاة الهدي لكان مكروهاً، وهذا كلّه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾(٦).

٧٠ـ المسألة الحادية عشرة: حكم من لم يدرك الصّلاة مع الإمام في عرفة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الحاجّ إذا لم يدرك الصّلاة مع الإمام يوم عرفة، أنّ حجّه صحيحٌ ولا شيء عليه، ورأى أنّ قوله ﷺ: «**من أدرك معنا هذه الصّلاة، وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً**

---

(١) انظر: التّمهيد ٧/٢٧٤.
(٢) انظر: البناية في شرح الهداية ٤/٤٤٨.
(٣) انظر: البيان ٤/٤٢٢.
(٤) انظر: المغني ٥/٢٤٣.
(٥) انظر: شروح خليل للموّاق ٣/١٨٥، والزّرقانيّ ٢/٣٢٧، والخرشيّ ٢/٣٨٠، والعدويّ ٢/٣٨٠، والآبيّ ١/٢٠١، عند قول خليل: «وَفِي العُمْرَةِ بِمَكَّةَ بَعْدَ سَعْيِهَا ثُمَّ حَلَقَ».
(٦) البقرة: الآية ١٩٦.

أو نهاراً فقد تمّ حجُه، وقَضى تَفَثَه»[١] لا يدلّ على أنّ من لم يُدركها فقد فسد حجُّه؛ لأنّ الرّجل الذي سأل النّبيّ ﷺ إنّما سأله وقد أدرك الصّلاة بعرفة مع رسول الله ﷺ، لكنّه فاته الوقوف بعرفة نهاراً، فأجابه ﷺ على مقتضى حاله حيث أدرك الصّلاة وفاته الوقوفُ بعرفة نهاراً[٢].

وقد ذهب جمهور العلماء[٣] إلى أنّ من فاتته الصّلاةُ مع الإمام يوم عرفة، فإنّه يجمع بين الظّهر والعصر ولو كان وحده، وهو فعل ابن عمر فقد كان رضي الله عنه إذا فاتته الصّلاةُ مع الإمام جمع بينهما[٤].

وخالف في ذلك أبو حنيفة فرأى أنّ الجمع يختصّ بمن صلّى مع الإمام، أمّا من فاته الجمعُ معه فإنّه يصلّي كلَّ صلاةٍ في وقتها ولا يجمع، وخالفه في هذا صاحباه[٥].

ومن أقوى أدلّة الجمهور ما يلي:

١ ـ صنيع ابن عمر هذا، وهو الذي روى حديثَ جمع النّبيّ ﷺ بين الصّلاتين بعرفة وكان هو مع ذلك يجمع وحده، فدلّ على أنّه عرف أنّ الجمع لا يختصّ بالإمام، ومن قواعدهم أنّ الصّحابيّ إذا خالف ما روى دلّ على أنّ عنده علماً بأنّ مخالفته أرجح تحسيناً للظّنّ به فينبغي أن يقال هذا هنا[٦].

٢ ـ ما رواه سالم أنّ الحجّاج بن يوسف عام نزل بابن الزّبير

---

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) انظر: التّمهيد ٢٧٤/٩.

(٣) انظر: التّفريع ٣٤١/١ ـ ٣٤٢، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال ٣٤٠/٤، والبيان ٣١٣/٤، والمغني ٢٦٣/٥.

(٤) أخرجه البخاري معلّقاً ٥١٣/٣، ووصله إبراهيم الحربيّ في المناسك ـ كما في الفتح ٥١٣/٣ ـ قال الحربيّ: حدّثنا الحوضيّ، عن همام، أنّ نافعاً حدّثه أنّ ابن عمر كان إذا لم يدرك الإمام يوم عرفة جمع بين الظّهر والعصر في منزله.

(٥) انظر: مختصر الطّحاوي ٦٤، والأسرار ـ المناسك للدّبّوسيّ ٣٧٢.

(٦) انظر: فتح الباري ٥١٣/٣ ـ ٥١٤.

رضي الله عنهما سأل عبدالله[١] رضي الله عنه كيف نصنع في الموقف يوم عرفة؟ فقال سالم: إن كنتَ تريد السّنّة فهجِّر بالصّلاة يوم عرفة. فقال عبدالله بن عمر: صدق، إنّهم كانوا يجمعون بين الظّهر والعصر في السُّنّة. فقلتُ[٢] لسالم: أفعل ذلك رسول الله ﷺ؟ فقال سالم: وهل يتّبعون بذلك إلاَّ سنّتَه[٣].

قال ابن بطّال: «ووجه الدّلالة على الكوفيّين من حديث ابن عمر قول سالم للحجّاج: «إن كنت تريد السُّنّة فهجِّر بالصّلاة يوم عرفة»، وهذا خطابٌ يتوجّه إلى كلّ أحد مأموماً كان أو منفرداً. وكذلك قول ابن عمر: «كانوا يجمعون بينهما في السُّنّة» لفظ عامّ يدخل فيه كلُّ مصلّ؛ فمن زعم أنّه لبعض المصلّين فعليه الدّليل.

وقال ابن القصّار: وقول الكوفيّين ليس بشيء لقول الرّسول ﷺ: «**صلّوا كما رأيتموني أصلّي**»[٤]، وهذا خطاب لكلّ أحد في نفسه أن يصلّي الصّلاتين في وقت أحدهما بعرفة كما فعل النّبيّ عليه السّلام، لأنّ الخطاب إنّما يتوجّه إلى هيئة الصّلاة ذاتها لا إلى الإمامة»[٥].

ودليل أبي حنيفة على عدم الجواز الجمع لمن فاتته الصّلاة مع الإمام يوم عرفة أنّ كلّ صلاةٍ لها وقتٌ محدود، وإنّما تُرك ذلك في الجمع مع الإمام فإذا لم يكن إمامٌ رجعنا إلى الأصل.

وأجيب عنه بما يلي:

١ ـ حديث ابن عمر وصنيعه في الجمع منفرداً ولا يعلم له مخالف.

---

(١) أي: ابن عمر رضي الله عنهما.
(٢) قائل ذلك هو الإمام الزّهري راوي الحديث عن سالم.
(٣) أخرجه البخاري ٥١٣/٣، رقم: ١٦٦٢.
(٤) أخرجه البخاري ١١١/٢، رقم: ٦٣١ من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه ضمن حديث طويل.
(٥) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٣٤١/٤.

٢ ـ ولأنّ كلّ جمع جاز مع الإمام جاز منفرداً كالجمع بين العشاءين بمزدلفة وهذا يقوله أبو حنيفة فينبغي أن يقوله في عرفة أيضاً.

٣ ـ وقولهم: إنّما جاز الجمع في الجماعة لا يصحّ لأنّهم قد سلّموا أنّ الإمام يجمع وإن كان منفرداً(١).

[٧١] ـ المسألة الثّانية عشرة: حكم الأكل من الهدي إن عطب قبل محلّه:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ ما عطب من هدي التّطوّع قبل محلّه نحره صاحبُه، وخلّى بينه وبين النّاس، ولم يجز له الأكلُ منه؛ لأنّ الهدي المضمون إذا عطب قبل أن يبلغ محلّه كان على صاحبه بدله، وبذلك جاز له الأكلُ منه، بخلاف هدي التّطوّع فإنّه لمّا لم يكن عليه بدله خيف أن يتعرّض له وينحره من غير أن يعطب، فاحتيط على النّاس، وبذلك مضى العمل في هدي التّطوّع إذا عطب في الطّريق نحره صاحبُه وخلّى بينه وبين النّاس، ويستحبّ له إذا نحره أن يغمس نعله في دمه، ثمّ يضرب به صفحته ليكون علامةً أنّه مباح ليس بميتة(٢).

وقد أسند القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى في ذلك أحاديث هي:

١ ـ قال(٣): حدّثنا سليمان بن حرب، قال: حدّثنا حمّاد بن زيد، قال: حدّثنا أبو التّيّاح(٤)، عن موسى بن سلمة قال: خرجتُ أنا وسنان بن سلمة ومعنا بدنتان فأزحفتا(٥) علينا بالطّريق، فلمّا قدمنا مكّة أتينا ابن عبّاس

---

(١) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٣٤٠/٤، والبيان ٣١٣/٤، والمغني ٢٦٣/٥.
(٢) انظر: التّمهيد ٢٦٦/٢٢.
(٣) أخرجه من طريق القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ٢٦٧/٢٢، والاستذكار ٢٧٩/١٢ عن سعيد بن نصر قال: حدّثنا قاسم بن أصبغ، قال: حدّثنا إسماعيل بن إسحاق به.
(٤) يزيد بن حميد الضّبعيّ، توفّي سنة ١٢٨هـ، انظر: التّقريب رقم: ٧٧٠٤.
(٥) أزحف البعير إذا وقف من الإعياء، انظر: نهاية ابن الأثير ٢٩٨/٢ «زحف».

فسألناه فقال: على الخبير سقطتَّ بعث رسول الله ﷺ فلاناً الأسلميّ وبعث معه بثمان عشرة بدنة فقال: يا رسول الله أرأيتَ إن أزحف عليّ منها شيءٌ بالطّريق؟ قال: «**تنحرها وتصبغ نعلها أو قال: تغمس نعلها في دمها فتضرب بها على صفحتها، ولا تأكل منها أنت ولا أحدٌ من أهل رفقتك**»(١).

٢ ـ وذكر القاضي إسماعيل أيضاً(٢) حديث ابن عبّاس أنّ ذؤيباً الخزاعيّ حدّثه أنّ رسول الله ﷺ كان يبعث معه بالبدن ثمّ يقول: «**إذا عطب شيءٌ منها فخشيتَ عليه موتاً فانحره، ثمّ اغمس نعله في دمه، ثمّ اضرب صفحته، ولا تطعم منها ولا أحدٌ من أهل رفقتك**»(٣).

٣ ـ وذكر أيضاً(٤) حديث هشام بن عروة، عن أبيه، عن ناجية(٥) صاحب بُدْنِ رسول الله ﷺ أنّه قال: يا رسول الله كيف أصنع بما عطب من الهدي(٦)؟ قال: «**انحره، ثمّ اغمس قلائدَه في دمه، ثمّ اضرب به صفحة عنقه، ثمّ خلّ بينه وبين النّاس**»(٧).

قال التّرمذيّ: «والعمل على هذا عند أهل العلم قالوا في هدي التّطوّع: إذا عطب لا يأكل هو ولا أحدٌ من أهل رفقته، ويخلّي بينه وبين

---

(١) أخرجه ـ مع اختلاف يسير ـ مسلم ٩٦٢/٢، رقم: ٣٧٧ من طريق يحيى بن يحيى، أخبرنا عبدالوارث بن سعيد، عن أبي التّيّاح الضّبعيّ به.
(٢) انظر: التّمهيد ٢٦٦/٢٢، ٢٦٧، والاستذكار ٢٧٩/١٢ ـ ٢٨٠.
(٣) أخرجه مسلم ٩٦٣/٢، رقم: ٣٧٨.
(٤) انظر: التّمهيد ٢٦٦/٢٢.
(٥) ناجية بن جندب الأسلميّ صاحب بدن رسول الله ﷺ صحابي معدود في أهل المدينة، توفّي في خلافة معاوية، انظر: أسد الغابة ٥١٨/٤ ـ ٥١٩.
(٦) قال ابن عبدالبرّ في الاستذكار ٢٨١/١٢: «محلٌّ هذا عند جماعة العلماء على الهدي التّطوّع لأنّه هديٌ بعث به رسول الله ﷺ على ما في حديث ناجية وابن عبّاس، فهو هدي تطوّع لا يجوز لأحد أكلُ شيءٍ منه».
(٧) أخرجه مالك مرسلاً في الموطّأ ٥١٢/١، رقم: ١١٢٠، عن هشام بن عروة، عن أبيه به. ووصله جماعةٌ من أصحاب هشام، عنه، عن أبيه، عن ناجية الأسلميّ به. قال التّرمذيّ ٢٤٢/٢: «حديث ناجية حديث حسن صحيح».

النّاس يأكلونه، وقد أجزأ عنه، وهو قول الشّافعيّ وأحمد وإسحاق»[١].

وقال ابن عبدالبرّ: «لا خلاف أنّه يصنع بالهدي التّطوّع إذا عطب قبل محلِّه ما في حديث ناجية وابن عبّاس من غمس نعله، وضربه صفحته، والتّخلية بينه وبين النّاس، وأنّ ذلك ـ والله أعلم ـ ليكون علامة أنّها مباح أكلُها وأنّها لله، فجعلها خارجةً عن ملك صاحبها»[٢].

والحاصل أنّ الفقهاء متّفقون على أنّ ما عطب من هدي التّطوّع قبل محلّه لم يجز لصاحبه أكلُه للأحاديث السّابقة، ولأنّه قد يتّهم أن يكون أعطبه ليأكل منه، فإن أكل منه أبدله لقوّة التّهمة في ذلك. أمّا ما عطب من واجب فإنّه يجوز له الأكل منه لأنّ عليه بدله فلا فائدة في منعه من الأكل[٣].

٧٢ ـ المسألة الثّالثة عشرة: حكم الأكل من هدي التّطوّع إذا بلغ محلَّه:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى، أنّ ما عطب من هدي التّطوّع قبل محلّه نحره صاحبه وخلّى بينه وبين النّاس ولم يجز له الأكلُ منه[٤]. ومفهوم كلامه رحمه الله تعالى أنّ هدي التّطوّع لو بلغ محلّه دون أن يعطب فله أن يأكل منه، وهي مسألة إجماع بين الفقهاء.

قال ابن عبدالبرّ: «أجمع العلماء على جواز الأكل من التّطوّع إذا بلغ محلّه»[٥].

---

(١) جامع التّرمذيّ ٢/٢٤٢ ـ ٢٤٣. وانظر: مختصر الطّحاوي ٧٢ ـ ٧٣، وشرح مشكل الآثار ١٣٢١، والكتاب مع اللّباب ١/٢١٩، ومختصر اختلاف العلماء ٢/٨٣ ـ ٨٤، والمدوّنة ١/٣٨٤، والتّفريع ١/٣٣٢، والمعونة ١/٥٩٨، والمجموع ٨/٢٧٨، ٢٨١ ـ ٢٨٩، والمغني ٥/٤٣٤.

(٢) الاستذكار ١٢/٢٨١.

(٣) انظر: شرح مشكل الآثار ١٣٢١، والمعونة ١/٥٩٨، والمجموع ٨/٣٧٠، والمغني ٥/٤٣٤.

(٤) انظر: التّمهيد ٢٢/٢٦٦.

(٥) التّمهيد ٢/١١٣.

وقال النّوويّ: «أجمع العلماءُ على أنّ الأكل من هدي التّطوّع وأضحيته سنّة ليس بواجب»[(١)].

وقال العينيّ في سياق مناقشة قول بعض العلماء: «وعورض باتّفاقهم على جواز الأكل من لحم هدي التّطوّع»[(٢)].

وقال المرداويّ: «قوله: «ويستحبّ أن يأكل من هديه» يشمل مسألتين، إحداهما: أن يكون تطوّعاً فيستحبّ الأكلُ منه بلا نزاع»[(٣)].

ومستند الإجماع على جواز الأكل من هدي التّطوّع إذا بلغ محلّه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا﴾[(٤)].

قال ابن عبدالبرّ: «وهذا عند الجميع في الهدي التّطوّع إذا بلغ محلّه وفي الضّحايا»[(٥)].

ومعلوم أنّ قوله تعالى: ﴿وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ أي: سقطت دلالة على أنّها بلغت محلّها.

٧٣ـ المسألة الرّابعة عشرة: الإجماع على أنّ رمي الجمار لا يكون إلاّ بمنى:

نقل القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إجماع العلماء على أنّ رمي الجمار لا يكون إلاّ بمنى[(٦)]، وهو شيءٌ لا مجال للاختلاف فيه لأنّ مبناه على المشاهدة، وقد تواتر عند النّاس خلفا عن سلف محلّ رمي الجمرات الصّغرى والوسطى والكبرى وهو منى في محلّ معلوم، فلا يجوز رميها في محلّ آخر سواه[(٧)].

---

(١) شرح مسلم ١٩٢/٨.
(٢) عمدة القاري ٢٢١/٨.
(٣) الإنصاف ١٠٣/٤.
(٤) الحجّ: الآية ٣٦.
(٥) الاستذكار ٢٧٠/١٢.
(٦) انظر: الاستذكار ٢٨٧/١٢.
(٧) وانظر: بدائع الصّنائع ١٣٨/٢، والمعونة ٥٨٢/١، والبيان ٣٤٩/٤، والمغني ٢٩١/٥.

المبحث الثّالث
في بعض سنن الحجّ



وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم النّزول بالمُعَرَّس.

المسألة الثّانية: حكم طواف القدوم.

المسألة الثّالثة: حكم الطّيب قبل الإحرام.

***

[٧٤]- المسألة الأولى: حكم النّزول بالمُعَرَّس(١):

ذهب القاضي إسماعيل إلى استحباب النّزول بالمُعَرَّس(٢) لما ثبت عن عبدالله بن عمر: «أنّ رسول الله ﷺ أناخ بالبطحاء التي بذي الحليفة فصلّى بها. قال نافعٌ: وكان عبدالله بن عمر يفعل ذلك»(٣).

---

(١) المعرّس: هو البطحاء التي بذي الحليفة، ومعنى المعرّس موضع النّزول يقال: عرّس الرّجل بالمكان إذا نزل به وحطّ فيه رحله فسمّي ذلك الموضع المعرّس لأنّ النّبيّ ﷺ نزل فيه، انظر: المنتقى ٤٣/٣، ومعجم البلدان ١٨٠/٥ «المعرّس».

(٢) انظر: التّمهيد ٢٤٤/١٥، والاستذكار ١٧٨/١٣ - ١٧٩.

(٣) أخرجه مالك في الموطّأ ٥٤١/١، رقم: ١٢٠٤، ومن طريقه البخاري ٣٩١/٣، رقم: ١٥٣٢، ومسلم ٩٨١/٢، رقم: ٤٣٠.

وهو مذهب مالكٍ فقد عقد في كتابه «الموطّأ» باباً في صلاة المُعَرَّس، وأورد تحته حديث ابن عمر هذا، ثمّ قال مالكٌ: «لا ينبغي لأحدٍ أن يجاوز المعرّس إذا قفل حتّى يصلّي فيه، وإن مرّ به في غير وقت صلاةٍ فليقم حتّى تحلّ الصّلاةُ لأنّه بلغني أنّ رسول الله ﷺ عرّس به وأنّ عبدالله بن عمر أناخ به»(١).

قال ابن عبدالبرّ: «هذا عند مالك وغيره من أهل العلم مستحبٌّ مستحسنٌ مرغوبٌ فيه، كما يستحبّون أن لا يكون إهلالُ المحرم من ذي الحليفة وغيرها إلاّ بإثر صلاةٍ؛ لأنّ رسول الله ﷺ كذلك كان إحرامُه بإثر صلاةٍ صلاّها يومئذ، وليس شيءٌ ممّا في هذا الحديث من سنن الحجّ ومناسكه التي يجب فيها على تاركها فديةٌ أو دمٌ عند أهل العلم، ولكنّه حسنٌ كما ذكرتُ لك عند جميعهم إلاّ ابن عمر فإنّه جعله سنّةً، وهذه البطحاءُ المذكورةُ في هذا الحديث يعرفُها أهلُ المدينة بالمُعَرَّس»(٢).

وقال أيضاً: «هذا عند مالك وجماعة من أهل العلم مستحبٌّ إلاّ أنّه عند مالك والحجازيين أوكد منه عند الكوفيين، والكلُّ يجمع على أنّه ليس من مناسك الحجّ وأنّه ليس على تاركه فديةٌ ولا دمٌ... واستحبّه الشّافعيُّ ولم يأمر به. وقال أبو حنيفة(٣): من مرّ بالمعرّس من ذي الحليفة راجعاً من مكّة فإن أحبّ أن يعرّس حتّى يصلّي فعل وليس ذلك عليه»(٤).

وقال محمّد بن الحسن محتجًّا لأبي حنيفة: «بلغنا أنّ رسول الله ﷺ عرّس به وأنّ عبدالله بن عمر أناخ به، وليس هذا عندنا من الأمر الواجب الذي لا بدّ منه، إنّما هو مثلُ منزل نزله رسول الله ﷺ من منازل الطّريق بمكّة، فقد نزل بغير منزل، وقد بلغنا عن ابن عمر أنّه كان يتبع منازله تلك فينزل بها، فكذلك يتبع من المعرّس ما يتبع من غيره، ولا نرى ابن عمر

(١) الموطّأ ٥٤١/١ ـ باب صلاة المعرّس والمُحَصَّب.
(٢) التّمهيد ٢٤٣/١٥.
(٣) انظر: الحجّة ٤٧٤/٢ ـ ٤٧٥، وعمدة القاري ١٠٢/١٠.
(٤) الاستذكار ١٧٨/١٣.

رأى ذلك واجباً على النّاس، ولو كان هذا من الواجب لقال فيه رسول الله ﷺ وأصحابه قولاً أبين من الفعل حتّى يعرفه النّاسُ بالقول دون الفعل»[(١)].

فمحمّد بن الحسن يرى أنّ منزل المعرّس الذي نزله رسول الله ﷺ هو كسائر المنازل التي نزلها في طريقه إلى مكّة، ولم يرتضِ هذا القاضي إسماعيل فتعقّب محمّد بن الحسن في هذا قائلاً: «ليس نزولُه ﷺ بالمُعَرَّس كسائر منازل طرق مكّة لأنّه كان يصلّي الفريضة حيث أمكنه، والمُعَرَّسُ إنّما كان صلّى فيه نافلةً، ولا وجه لمن زهّد النّاس في الخير، ولو كان المُعَرَّسُ كسائر المنازل ما أنكر ابنُ عمر على نافعٍ ما توهّمه عليه من التّأخّر عنه.

حدّثنا[(٢)] أبو ثابتٍ[(٣)]، عن ابن أبي حازم، عن موسى بن عقبة، عن نافع، أنّ ابن عمر سبقه إلى المُعَرَّس، وأبطأ عليه نافعٌ، فقال له: ما حبسك؟ قال: فأخبرتُه، فقال: ظننتُ أنّك أخذت الطّريقَ الأخرى، ولو فعلتَ لأوجعتُك ضرباً.

وروى اللّيثُ عن نافع مثلَه.

وحدّثنا إبراهيم بن الحجّاج، عن عبدالعزيز بن المختار، عن موسى بن عقبة[(٤)]، عن سالم، عن أبيه أنّ النّبيّ عليه السّلام نزل في المُعَرَّس من ذي الحليفة في بطن الوادي، فقيل له: إنّك في بطحاء مباركة»[(٥)].

---

(١) الحجّة ٢/٣٧٥ ـ ٣٧٧.

(٢) الكلام للقاضي إسماعيل بن إسحاق.

(٣) محمّد بن عبيد الله بن محمّد بن زيد بن أبي زيد الأمويّ أبو ثابت المدنيّ شيخ القاضي إسماعيل.

(٤) أخرجه من طريق موسى بن عقبة به البخاري ٣/٣٩٢، رقم: ١٥٣٥، ومسلم ٢/٩٨١، رقم: ٤٣٣، ٤٣٤، وتمامه عندهما: «وقد أناخ بنا سالمٌ يتوخّى بالمناخ الذي كان عبدالله ينيخ يتحرّى معرّس رسول الله ﷺ، وهو أسفل من المسجد الذي ببطن الوادي بينهم وبين الطّريق وسط من ذلك».

(٥) نقله عن القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ١٥/٢٤٤ ـ ٢٤٥، ونحوه في الاستذكار ١٣/١٧٩ ـ ١٨٠.

فالقاضي إسماعيل يرى أنّ النّزول بالمعرّس أمرٌ قصده رسول الله ﷺ وليس هو كسائر منازله وتعقّب في ذلك من قال به، ويدلّ عليه حديثُ ابن عمر: «أنّ رسول الله ﷺ كان إذا خرج إلى مكّة يصلّي في مسجد الشّجرة، وإذا رجع صلّى بذي الحليفة ببطن الوادي، وبات حتّى يصبح»(١).

قال ابن حجر: «قد قال بعضهم: إنّ نزوله ﷺ هناك لم يكن قصداً وإنّما كان اتّفاقاً حكاه إسماعيل القاضي في أحكامه عن محمّد بن الحسن وتعقّبه، والصّحيحُ أنّه كان قصداً لئلّا يدخل المدينة ليلاً، ويدلّ عليه قولُه: بات حتّى يصبح، والمعنى فيه: هو التّبرّكُ به»(٢).

فالنّزولُ ببطحاء ذي الحليفة وهي المعرّسُ ليس من مناسك الحجّ اتّفاقاً بين العلماء، لكنّه نزولٌ لا يخلو من استحباب اقتداء بفعل النّبيّ ﷺ، وبه قال أيضاً ابن بطّال وعياض وغيرُهما.

قال ابن بطّال: «النّزول بالبطحاء التي بذي الحليفة عند رجوعه ليس شيئاً من سنن الحجّ ومناسكه، فمن شاء فعلها ومن شاء تركها»(٣). وقال: «الصّلاة بذي الحليفة ليست من سنن الحجّ وإنّما هو موضع الإهلال لأهل المدينة، وقد أري النّبيّ ﷺ في النّوم وهو يعرّس فيها قيل له: إنّك ببطحاء مباركة، فلذلك كان عليه السّلام يصلّي فيها تبرّكاً بها ويجعلها عند رجوعه من مكّة موضع مبيته ليبكّر منها إلى المدينة ويدخلها في صدر النّهار»(٤).

وقال: «ليس مبيتُه عليه السّلام بذي الحليفة عند خروجه من المدينة من سنن الحجّ، وإنّما هو من جهة الرّفق بأمّته ليلحق به من تأخّر عنه في السّير ويدركه من لم يمكنه الخروجُ معه»(٥).

---

(١) أخرجه البخاري ٣/٣٩١، رقم: ١٥٣٣.
(٢) فتح الباري ٣/٣٩١ ـ ٣٩٢.
(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٤٣١.
(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٢٠١.
(٥) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٢١٩.

وقال: «مبيتُه عليه السّلام بذي الحليفة عند رجوعه من الحجّ على قرب من الوطن لتتقدّم أخبارُ القادمين على أهليهم فتأخذ المرأةُ على نفسها، وهو في معنى كراهيته عليه السّلام للرّجل أن يطرق أهله ليلاً من سفره[1]»[2].

وقال القاضي عياض: «النّزولُ بالبطحاء بذي الحليفة في الرّجوع للحاجّ ليس من مناسك الحجّ، فعله من أهل المدينة من فعله تبرّكاً بأفعال النّبيّ ﷺ وتتبّعاً لمواضع نزوله ومواطنه وهو كان شأنُ ابن عمر، وطلباً أيضاً لفضل الموضع ولما جاء فيه من أنّه قيل للنّبيّ عليه السّلام: إنّك ببطحاء مباركة.

وقد استحبّ مالكٌ النّزولَ به والصّلاة به، وألاّ يجاوز حتّى يصلّي فيه، وإن كان في غير وقت صلاةٍ أقام به حتّى يحلّ وقتُ الصّلاة فيصلّي فيه.

وقيل: إنّما كان مرادُ النّبيّ ﷺ بالتّعريس ببطحاء مباركة بذي الحليفة في رجوعه والمقام به حتّى يصبح لئلاّ يفجأ النّاسُ أهاليَهم ليلاً كما نهى عنه تصريحاً في غير هذا الحديث حتّى يبلغهم الخبرُ، فتمتشط الشَّعِثَةُ، وتستحدّ المُغِيبَةُ[3][4]، ويصلح النّساءُ من شأنهنّ لئلاّ تقع عينٌ أو أنفٌ منهنّ على ما يكره فيقدح في الألفة ودوام الصّحبة»[5].

---

(١) يشير إلى ما رواه جابر رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يَطْرُقَ الرّجلُ أهلَه ليلاً». أخرجه البخاري ٦٢/٣، رقم: ١٨٠١، ومسلم ١٥٢٨/٣، رقم: ١٨٤.

(٢) شرح صحيح البخاري ٢٠١/٤.

(٣) المُغيبةُ: التي غاب زوجها. والشّعثة: التي اغبرّ وتلبّد وتوسّخ شعر رأسها، انظر: مشارق الأنوار ٢٥٥/٢ «شعث»، والنّهاية ٣٩٩/٣ «غيب».

(٤) يشير إلى ما رواه جابر أيضاً قال: «كنّا مع رسول الله ﷺ في غزاة، فلمّا قدمنا المدينة ذهبنا لندخل فقال: أمهلوا حتّى ندخل ليلاً (أي: عشاء) كي تمتشط الشَّعِثَةُ، وتستحدّ المُغيبةُ». أخرجه البخاري ٣٤٢/٩ ـ ٣٤٣، رقم: ٥٢٤٧، ومسلم ١٥٢٧/٣، رقم: ١٨١، واللّفظ له.

(٥) إكمال المعلم للقاضي عياض ٤٥٦/٤ ـ ٤٥٧، وأقرّه النّوويُّ في شرح مسلم ١١٥/٩.

والحاصلُ أنّ النّزول بالمعرّس ليس من مناسك الحجّ اتّفاقاً بين العلماء، وتردّد النّظر بين كونه فُعل لحكم خاصّةٍ أو هو سنّة يقتدى فيها بالرّسول ﷺ، كما فعل ابنُ عمر الذي عُرف عنه مذهبٌ خاصٌّ في تتّبع النّبيّ ﷺ في مواضعه ومنازله وأفعاله الجبليّة التي لم يقصد بها تشريعٌ للأمّة.

والذي مال إلى السّنّيّة راعى فعل النّبيّ ﷺ واتّباع فعل ابن عمر له، وهو مسلك القاضي إسماعيل، وبوّب له ابنُ خزيمة: باب استحباب البيتوتة بذي الحليفة والغدوّ منها استناناً بالنّبيّ ﷺ[١].

٧٥ـ المسألة الثّانية: حكم طواف القدوم:

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى:

«طواف القادم سنّةٌ، وهو ساقطٌ عن المُرَاهِق[٢] وعن المكّيّ وعن كلّ من يحرم بالحجّ من مكّة. والطّوافُ الواجبُ الذي لا يسقط بوجه من الوجوه طوافُ الإفاضة، وهو الطّوافُ الذي يكون بعد عرفة قال الله عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾[٣]، فهذا هو الطّوافُ المفترضُ في كتاب الله وهو طوافُ الإفاضة[٤]، وهو الذي يحلُّ به الحاجُّ من إحرامه كلّه»[٥].

قال ابن عبدالبرّ معلّقاً: «ما ذكره إسماعيل في طواف الإفاضة هو قول مالك عند أهل المدينة، وهي روايةُ ابن وهب وابن نافع وأشهب عنه، وهو

---

(١) صحيح ابن خزيمة ١٦٩/٤.

(٢) وهو الذي ضاق عليه الوقتُ بالتّأخير حتّى يخاف فوتَ الوقوف، وفي أثر سعد بن أبي وقّاص أنّه كان إذا دخل مكّة مُراهِقاً خرج إلى عرفة قبل أن يطوف بالبيت. ذكر هذا ابن الأثير في النّهاية ٢٨٤/٢، وانظر: النّوادر والزّيادات ٣٨١/٢، والتّفريع ٣٣٩/١، والقرى لقاصد أمّ القرى ٢٦٣.

(٣) الحجّ: الآية ٢٩.

(٤) ذكر الطّبريّ في تفسيره ١٥٢/١٧ أنّ المراد بالطّواف في الآية هو طواف الإفاضة بلا خلاف بين أهل التّأويل في ذلك.

(٥) الكافي لابن عبدالبرّ ٣٦٠/١، وعنه القرطبي في جامعه ٥١/١٢.

قولُ جمهور أهل العلم من فقهاء الحجاز والعراق. وقد روى ابن القاسم [وابن عبدالحكم][1] عن مالك: أنّ طواف القدوم طوافٌ واجبٌ، وطواف الإفاضة واجبٌ»[2].

وقد تضمّن نصُّ القاضي إسماعيل مسألتين: طواف الإفاضة وطواف القدوم، أمّا طواف الإفاضة فيرى القاضي إسماعيل أنّه طوافٌ واجبٌ لا يسقط بأيّ حال، ويعني بالوجوب الرّكنية إذ أجمع العلماء على أنّ طواف الإفاضة ركنٌ من أركان الحجّ لا يصحّ الحجّ بدونه، وقد حكى الإجماع في ذلك عدد كبير من أهل العلم. وقد تقدّم البحث في هذه المسألة.

أمّا المسألة الثّانية فهي حكم طواف القدوم: فيرى القاضي إسماعيل أنّه سنّة، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من الحنفيّة[3]، والشّافعيّة[4]، والحنابلة[5].

وذهب المالكيّة إلى أنّه واجبٌ يجبر تركه بدمٍ[6].

وأرجح القولين هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من كون طواف القدوم سنّةً، وذلك لما يلي:

١ ـ إجماعهم على سقوطه عن المكّي قال الحافظ ابن عبدالبرّ:

---

(١) من جامع القرطبي.
(٢) الكافي ١/٣٦٠.
(٣) انظر: بدائع الصّنائع ٢/١٤٦، وفتح القدير ٢/٤٤٨.
(٤) وهو المذهب ونصّ عليه الشّافعيّ، وفي وجه ضعيف شاذّ أنّه إذا تركه لزمه دمٌ، قاله النّووي في كتابه المجموع شرح المهذّب ٨/١٢.
(٥) انظر: المبدع ٣/٢٦٤.
(٦) ذكر الحطّاب في مواهب الجليل ٣/٨٢ أنّ طواف القدوم من أفعال الحجّ التي اختلفت عبارة أهل المذهب فيها فمنهم من يعبّر عنها بالوجوب وبعضهم بالسّنّة، والتّحقيق فيها أنّها واجبة وأنّ في إطلاق السّنّة عليها مسامحة، وانظر: المعونة ١/٥٧٨، والقوانين الفقهية ص ٨٧.

«الدّليل على أنّ طواف الدّخول ليس بواجب إجماع العلماء على سقوطه عن المكّي»(١).

٢ ـ ولأنّه تحيّة فلم يجب كتحيّة المسجد(٢).

٧٦ ـ المسألة الثّالثة: حكم الطّيب قبل الإحرام:

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى:

«جاء عن عائشة بالإسناد الصّحيح أنّها قالت: «كنتُ أطيّبُ رسول الله ﷺ لحرمه قبل أن يُحرم، ولحِلّه قبل أن يطوف بالبيت»(٣). وقد كانت عائشةُ تفتي بذلك بعد النّبيّ ﷺ(٤).

حدّثنا إبراهيمُ بن الحجّاج(٥)، حدّثنا عبدالعزيز بن المختار(٦)، عن موسى بن عقبة(٧)، عن عبدالله بن عبدالله بن عمر: «أنّ أباه كان يكره الطّيب عند الإحرام، وكان يعلم أنّ عائشة كانت تُفتي بأنّه لا بأس بالطّيب عند الإحرام»(٨). وجاء عن عمر بالأسانيد الصّحاح أنّه كره

---

(١) الاستذكار ١٢/١٩٤.
(٢) المهذّب ـ مع المجموع ٨/١١.
(٣) أخرجه مالكٌ في الموطّأ ١/٤٤١، رقم: ٩٢٠، ومن طريقه البخاري ٣/٣٩٦، رقم: ١٥٣٩، ومسلم ٢/٨٤٦، رقم: ٣٣.
(٤) وهي راوية حديث الطّيب عند الإحرام، والرّاوي أدرى بمرويّه من غيره.
(٥) النّيلي البصري أبو إسحاق.
(٦) الدّبّاغ البصريّ.
(٧) ابن أبي عيّاش الأسدي.
(٨) إسناد القاضي صحيح وقد أخرج هذا الأثر بأوسع من سياقه سعيدُ بن منصور ـ كما في فتح الباري ٣/٣٩٨ ـ من طريق عبدالله بن عبدالله بن عمر أنّ عائشة كانت تقول: لا بأس بأن يمسّ الطّيب عند الإحرام. قال: فدعوتُ رجلاً وأنا جالسٌ بجنب ابن عمر فأرسلتُه إليها وقد علمتُ قولَها، ولكن أحببتُ أن يسمعه أبي، فجاءني رسولي فقال: إنّ عائشة تقول: لا بأس بالطّيب، عند الإحرام فأصب ما بدا لك. قال: فسكت ابنُ عمر. فعبدالله ولدُ ابن عمر موافقٌ لعائشة في رأيها ومخالفٌ لأبيه، وما ذلك إلاّ لكون الحجّة معها إذ كانت تطيّب رسول الله ﷺ. وسكوتُ=

الطّيب عند الإحرام وبعد رمي الجمرة قبل الطّواف بالبيت.

وأمر معاوية أن تغسل أمُّ حبيبة عنه الطِّيبَ(١). وقال بخطبته بعرفة: «إذا رميتم الجمرة ونحرتم فقد حلّ لكم ما حرم عليكم إلاَّ النّساء والطِّيب، لا يمسّ أحدٌ طِيباً ولا نساءً حتّى يطوف بالبيت»(٢). وهذا بمحضر جماعة الصّحابة فما ردّ قوله ذلك عليه أحدٌ ولا أنكره منكرٌ(٣).

= ابن عمر فيه إشارةٌ إلى إقراره لجواز التّطيّب عند الإحرام بل اعتبر ابنُ حزم في المحلّى ٨٥/٧ أنّ هذا السّكوتَ رجوعٌ من ابن عمر عن رأيه الأوّل بالكراهة. وكذا كان سالم بن عبدالله بن عمر يخالف أباه وجدّه في ذلك أخذا بحديث عائشة. قال ابن عيينة ـ كما في فتح الباري ٣٩٨/٣ ـ: أخبرنا عمرو بن دينار، عن سالم أنّه ذكر قول عمر في الطِّيب، ثمّ قال: قالت عائشة: فذكر الحديث. قال سالمٌ: سنّةُ رسول الله ﷺ أحقُّ أن تتّبع. وعائشة كانت تنكر على ابن عمر فتواه بالمنع فقد أخبرت بقوله: «لأن أصبح مطليًّا بقطران أحبُّ إليّ من أن أصبح أنضح طيباً»، فاحتجّت عليه بأنّه كانت تطيّب رسول الله ﷺ ثمّ يطوف على نسائه، ثمّ يصبح محرماً ينضح طيباً كما هو عند البخاري ٣٨١/١، رقم: ٢٧٠، ومسلم ٨٤٩/٢ ـ ٨٥٠ واللّفظُ له.

(١) يشير القاضي إسماعيل بهذا إلى ما جاء عن عمر بن الخطّاب أنّه وجد ريحَ طِيبٍ وهو بذي الحليفة فقال: ممّن هذه الرّيحُ الطّيّبة؟ فقال معاوية: منّي، فقال عمر: منك لعمري، منك لعمري، فقال معاوية: لا تعجل عليّ يا أمير المؤمنين إنّ أمّ حبيبة رضي الله عنها طيّبتني وأقسمت عليّ، فقال له عمر رضي الله عنه: وأنا أقسمتُ عليك لترجعنّ إليها فتغسله عندها، فرجع إليها فغسله فلحق النّاس بالطّريق. أخرجه الطّحاويّ في شرح معاني الآثار ١٢٦/٢ من طريق أيّوب عن نافع عن ابن عمر عن عمر به. وإسناده صحيح. وأجيب عنه بجوابين، الأوّل: أنّ ابن عبّاس قد خالف عمر في رأيه هذا ومعه السّنّة. والثّاني: أنّ عمر أمر بذلك احتياطاً حتّى لا يظنّ العامّيُّ أنّ التّطيّب في الإحرام مباحٌ. انظر: شرح معاني الآثار ١٢٧/٢، والأسرار ـ المناسك للدبوسي ١٦٤.

(٢) أخرج أثر عمر مالكٌ في الموطّأ ٥٤٧/١، رقم: ١٢٢٥ ـ باب الإفاضة، من طريق نافع وعبدالله بن دينار، عن عبدالله بن عمر، عن عمر به، وإسنادُه صحيحٌ.

(٣) بل خالفته في هذا عائشةُ أمُّ المؤمنين وقالت: «كنتُ أطيّب رسول الله ﷺ إذا رمى جمرة العقبة قبل أن يفيض؛ فسنّةُ رسول الله ﷺ أحقُّ أن يؤخذ بها من سنّة عمر» أخرجه الطّحاويّ في شرح معاني الآثار ٢٣١/٢ وصحّح إسناده الألباني في إرواء الغليل ٢٣٩/٤.

وجاء عن عثمان في ذلك مثلُ مذهب عمر،[١] وعن ابن عمر مثلُ ذلك[٢]، ولا يقع في القلب أنّهم جهلوا ما روت عائشةُ، ولا أنّهم يقصدون لخلاف رسول الله ﷺ، ولكنّه يمكن أن يكون علمُوا نسخَ ذلك[٣].

وإذا كان ذلك ممكناً فالاحتياطُ التّوقّفُ[٤] فمن اتّقى ذلك فقد احتاط لنفسه. وأمّا التّابعون فاختلفوا في ذلك أيضاً، فذهبت جماعةٌ منهم إلى ما رُوي عن عائشة، وجماعةٌ إلى ما رُوي عن عمر[٥]. وقال أبو ثابتٍ: قلتُ لابن القاسم: هل كان مالكٌ يكره أن يتطيّب إذا رمى جمرة العقبة قبل أن يفيض؟ قال: نعم، قلتُ: فإن فعل أترى عليه الفدية؟ قال: لا أرى عليه شيئاً لما جاء فيه[٦]. وقال مالكٌ: لا بأس أن يدّهن المحرمُ قبل أن يحرم وقبل أن يفيض بالزّيت والبان غير المطيّب ممّا لا ريحَ له[٧]»[٨].

لقد أورد القاضي إسماعيل في هذا النصّ حديثَ عائشة رضي الله عنها في تطييبها لرسول الله ﷺ لحرمه قبل أن يحرم ولحلّه قبل أن يطوف بالبيت،

(١) أخرج ذلك الطّحاويُّ في شرح معاني الآثار ١٢٦/٢ من طريق شعبة، عن سعد بن إبراهيم، عن أبيه قال: «كنتُ مع عثمان رضي الله عنه بذي الحليفة، فرأى رجلاً يريد أن يحرم وقد دهن رأسه، فأمر به فغسل رأسه بالطّين». وأجيب بأنّه قد خالفه ابنُ عبّاس ومعه السّنّة، انظر: شرح معاني الآثار ١٢٩/٢.

(٢) أخرج ذلك الطّحاوي أيضاً ١٢٩/٢ وفيه مخالفة ابن عبّاس له.

(٣) لكنّ النّسخ يحتاج إلى دليل، ورسول الله ﷺ تطيّب قبل إحرامه في حجّة الوداع آخر حياته عليه السّلام.

(٤) يظهر من هذا أنّ القاضي إسماعيل يذهب إلى منع التّطيّب قبل الإحرام احتياطاً، نظراً لتكافؤ الأدلّة عنده، وإن كان ختم المسألة بكلام الإمام مالك الذي ذهب فيه إلى الكراهة.

(٥) قال ابن حزم في المحلّى ٨٥/٧: «فلمّا اختلفوا وجب الرّجوعُ إلى ما افترض الله تعالى الرّجوع إليه من بيان رسول الله ﷺ».

(٦) ذكر بعض رواية أبي ثابت ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ٢٠٩/٤.

(٧) قولُ مالك هذا في الموطّأ ٤٤/١، رقم: ٩٢٥ بنحوه.

(٨) ذكر هذا النصّ عن القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ٢٦٠/٢ ـ ٢٦١.

وصحّح إسنادَ هذا الحديث الذي هو حجّةٌ ظاهرةٌ على الجواز، ويؤكّده إفتاء عائشة بالجواز بعد وفاته ﷺ، وهي راويةُ الحديث والرّاوي أدرى بمرويّه من غيره. ثمّ أورد القاضي إسماعيل بعد ذلك رأي القائلين بالكراهة وهم عمر وابنُه عبدالله وعثمان، وأبدى احتمال وجود ناسخ لحديث عائشة علم به هؤلاء الصّحابة الكرام، ثمّ يورد اختلاف التّابعين أنفسهم في هذه المسألة فجوّز بعضهم التّطيّب قبل الإحرام اعتماداً على حديث عائشة، ومنعه آخرون اعتماداً على رأي عمر ومن معه. ويختم القاضي النصّ برأي الإمام مالك الذي ذهب فيه إلى كراهة الطّيب للمحرم قبل الإحرام وجواز ذلك بالدّهن غير المطيّب. وصنيع القاضي إسماعيل في سياق المسألة شبيه بصنيع الإمام مالك في «موطّئه» إذ عقد: باب ما جاء في الطّيب في الحجّ، وأورد تحته حديث عائشة في تطييبها لرسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم ولحلّه قبل أن يطوف بالبيت، وهذا مشعرٌ بالجواز، ثمّ أعقبه بحديث الأعرابي الذي كان به أثرُ صُفْرَةٍ فأمره رسول الله ﷺ بغسلها، وذلك مشعر بالمنع، ثمّ أورد مالكٌ بعده نهي عمر لمعاوية وكثير بن الصّلت وأمرهما بغسل الطّيب عنهما، ثمّ أشار مالكٌ بعد ذلك إلى اختلاف التّابعين في المسألة فروى عن يحيى بن سعيد وعبدالله بن أبي بكر وربيعة بن أبي عبدالرّحمٰن أنّ الوليد بن عبدالملك سأل سالم بن عبدالله وخارجة بن زيد بن ثابت بعد أن رمى الجمرة وحلق رأسه وقبل أن يفيض عن الطِّيب، فنهاه سالم، وأرخص له خارجةُ بن زيد بن ثابت. ثمّ قال مالكٌ: «لا بأس أن يدّهن الرّجلُ بدُهْنٍ ليس فيه طيبٌ قبل أن يحرم وقبل أن يفيض من منى بعد رمي الجمرة». فمسلك مالك في هذا التّرتيب مشعرٌ بأنّه يرى أنّ الطّيب الوارد في حديث عائشة هو طيبٌ لا رائحة له، وقد ذكر ابن العربيّ[1] أنّ مالكاً بثقابة ذهنه قد تفطّن لذلك.

وقال الباجي ـ بعد أن أورد قول مالك بجواز الدّهن غير المطيّب ـ: «وهذا كما قال أنّ له أن يدّهن قبل إحرامه بدهنٍ غير مطيّبٍ لأنّه ليس له

(١) انظر: القبس شرح موطّأ مالك بن أنس ٢/٥٥٣.

في ذلك أكثر من التّنظيف، وذلك جائزٌ قبل الإحرام كغسل رأسه بالغاسول ونحوه، وإنّما يكره له أن يدّهن المطيّب قبل إحرامه لبقاء رائحة الطّيب»[١].

وقال أيضاً: «إنّ مالكاً رحمه الله لا يجيزُ لأحدٍ من الأمّة استعمال الطّيب عند الإحرام إذا كان طيبٌ تبقى له رائحةٌ بعد الإحرام، ولا يدّهنُ بدهن فيه ريحٌ تبقى»[٢].

والقول بالكراهة هو مذهب مالكيّة العراق أيضاً، ذكره ابن الجلّاب والقاضي عبدالوهّاب[٣].

وخالف مالكاً في هذه المسألة أبو حنيفة[٤] والشّافعيّ[٥] وأحمد بن حنبل[٦] فذهبوا إلى استحباب الطّيب للمحرم قبل إحرامه وبعد رمي الجمرة قبل الإفاضة بالبيت.

واحتجّ المالكيّة بما يلي:

١ ـ حديث يعلى بن أميّة قال: كنّا عند رسول الله ﷺ فأتاه رجلٌ وهو بالجعرانة[٧]، وعليه جبّةُ قميص وعليه أثرُ الخَلوق فقال: يا رسول الله، كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي؟ فقال النّبيّ ﷺ: **«اخلع عنك هذه الجبّة، واغسل عنك أثرَ الخَلوق، واصنع في عمرتك ما تصنع في حجّتك»**[٨].

---

(١) المنتقى ٢/٢٠٣.

(٢) نفسه ٢/٢٠٢.

(٣) انظر: التّفريع ١/٣٢٧، والإشراف ١/٤٧٣.

(٤) انظر: الموطّأ ـ رواية محمّد بن الحسن ص ١٣٣، وشرح معاني الآثار ٢/١٣١، ومختصر الطّحاوي ٦٢، والمبسوط ٣/١٢٣، والأسرار ـ المناسك ١٦٠.

(٥) انظر: الأمّ ٥/١٦٨ ـ ١٦٩ ـ تحقيق: حسّون، والمجموع ٧/٢٢١، وهو المذهب كما قال النّوويّ في روضة الطّالبين ٣/٧٠.

(٦) انظر: مسائل الإمام أحمد ـ رواية عبدالله ٢/٦٩١، والمغني ٥/٧٧، والإنصاف ٣/٤٣٢.

(٧) ماء بين الطّائف ومكّة وهي إلى مكّة أقرب، انظر: معجم البلدان ٢/١٦٥ «الجعرانة».

(٨) أخرجه البخاري ٢/٦٣٤، رقم: ١٦٩٧ ـ تحقيق: مصطفى ديب، ومسلم ٢/٨٣٦ ـ ٨٣٨.

وأجيب عنه بما يلي:

أ ـ أنّ الرّجل كان طيبُه من الزّعفران وهو منهيٌّ عنه للرّجال في غير الإحرام(١)، فالنّهي عنه حال الإحرام أولى(٢).

ب ـ أنّ هذا الخلوق كان في الجبّة لا في البدن(٣).

ج ـ أنّ هذا الحديث كان عام حنين بالجعرانة سنة ثمان، وحديثُ عائشة كان في حجّة الوداع سنة عشر، فإن قُدِّر التّعارضُ فالعملُ على المتأخّر(٤).

د ـ أنّه يحتمل أنّ الأعرابي استعمل الطّيب بعد إحرامه فأُمر بإزالته(٥).

٢ ـ أنّه لمّا مُنع المحرمُ من الطِّيب في الإحرام لئلَّا يدعوه إلى الوطء كان التّطيّبُ قبله بما يبقى ريحُه في معنى المتطيّب حال الإحرام؛ لأنّ الغرض الذي يراد له الطِّيبُ هو الاستمتاعُ بريحه فكره له ذلك مع عدم الضّرورة إليه(٦).

ويجاب بأنّ هذا قياسٌ في مورد النصّ وهو فاسد الاعتبار.

٣ ـ ولأنّ الإحرام يمنع من ابتداء التطيّب فمنع من استدامته كاللّبس والصّيد.

ويبطل هذا بالنّكاح فإنّه يمنع ابتداءه دون استدامته(٧). ثمّ إنّ السّنّة قد

---

(١) فعن أنس بن مالك رضي الله عنه «أنّ النّبيّ ﷺ نهى أن يتزعفر الرّجل». أخرجه البخاري ٢١٩٨/٥، رقم: ٥٥٠٨، ومسلم ١٦٦٣/٣، رقم: ٢١٠١.
(٢) انظر: المغني ٧٩/٥، والمجموع ٢٢/٧، وهداية السّالك ٤٩٤/٢ لابن جماعة.
(٣) انظر: المجموع ٢٢٢/٧.
(٤) انظر: المغني ٧٩/٥.
(٥) انظر: المجموع ٢٢٢/٧، واعتبر النّووي أنّ في هذا الجواب جمعاً بين الأحاديث فيتعيّن المصيرُ إليه.
(٦) انظر: الإشراف ٤٧٤/١ للقاضي عبدالوهّاب.
(٧) انظر: المجموع ٢٢٢/٧، والمغني ٧٨/٥.

فرّقت بين ذلك قال ابن عبدالبرّ: «لا معنى لمن قاس الطِّيبَ على الثّياب والصّيد لأنّ السّنّة قد فرّقت بين ذلك، فأجازت التّطيّب عند الإحرام بما يُرى بعد الإحرام في المفارق والشّعر ويوجد ريحُه من المحرم، وحظرت على المحرم أن يحرم وعليه شيءٌ من المخيط أو بيده شيءٌ من الصّيد، ومن جعل الطِّيب قياساً على الثّياب والصّيد فقد جمع بين ما فرّق رسول الله ﷺ وأكثرُ المسلمين بينه. وقد شبّه بعضُ الفقهاء الطِّيب قبل الإحرام بالواطىء قبل الفجر يصبح جنباً بعد الفجر ولم يكن له أن ينشىء الجنابة بعد الفجر وهو قياسٌ صحيح إن شاء الله»[١].

واحتجّ جمهور العلماء بأحاديث كثيرة فيها إباحة التطيّب قبل الإحرام وهي من الكثرة بمكانٍ حتّى قال الطّحاويُّ: «قد تواترت هذه الآثارُ عن رسول الله ﷺ بإباحته الطِّيب عند الإحرام، وأنّه قد كان يبقى في مفارقه بعد الإحرام»[٢].

ومن تلك الأحاديث حديثُ عائشة رضي الله عنها: «كنتُ أطيّبُ رسول الله ﷺ لحرمه قبل أن يُحرم، ولحِلِّه قبل أن يطوف بالبيت».

قال ابن حجر: «استدلّ به على استحباب التّطيّب عند إرادة الإحرام وجواز استدامته بعد الإحرام، وأنّه لا يضرّ بقاءُ لونه ورائحته، وإنّما يحرم ابتداؤُه في الإحرام وهو قول الجمهور»[٣].

وقد أجيب عن حديث عائشة بأجوبة منها:

أ ـ أنّه ﷺ اغتسل بعد أن تطيّب لما جاء في رواية ابن المنتشر: «ثمّ طاف بنسائه ثمّ أصبح محرماً»، فإنّ المراد بالطّواف الجماع، وكان من عادته ﷺ أن يغتسل عند كلّ واحدة من نسائه، ومن ضرورة ذلك أن لا يبقى للطِّيب أثرٌ[٤].

---

(١) التّمهيد ٢/٢٦١.
(٢) شرح معاني الآثار ٢/١٣١.
(٣) فتح الباري ٣/٣٩٨.
(٤) انظر: شرح معاني الآثار ٢/١٣٢، وشرح ابن بطّال ٤/٢٠٨.

ورُدّ هذا بما جاء في الرّواية الأخرى: «ثمّ أصبح محرماً ينضح طيباً» فهو ظاهرٌ في أنّ نضح الطّيب ـ وهو ظهور رائحته ـ كان في حال إحرامه[(١)].

ب ـ أنّ ذلك الطّيب الذي طيّبت عائشةُ به رسول الله ﷺ كان طيباً لا رائحة له، ويدلّ على ذلك روايةُ الأوزاعي عن الزّهري عن عروة عن عائشة قالت: «طيّبتُ رسول الله ﷺ لإحلاله، وطيّبتُه لإحرامه طيباً لا يشبه طيبَكم هذا. تعني: ليس له بقاء»[(٢)].

ورُدّ بأنّ في بعض الرّوايات: «بأطيب ما أجد» عند الشّيخين، و«الغالية الجيّدة» عند الطّحاوي وغيره. وهذا يدلّ على أنّ قولها: «بطيب لا يشبه طيبكم» أي: أطيب منه لا كما فهمه من قال: معناه ليس له بقاء[(٣)]. ثمّ إنّ جملة: «لا بقاء له» ليس من كلام عائشة رضي الله عنها، وإنّما هو ظنٌّ ممّن دونها ولا حجّة فيه[(٤)].

ج ـ أنّ عمل أهل المدينة على خلافه.

وتعقّب بما رواه أبو بكر بن عبدالرّحمٰن بن الحارث بن هشام: أنّ سليمان بن عبدالملك عام حجّ جمع أناساً من أهل العلم فيهم عمر بن عبدالعزيز وخارجة بن زيد بن ثابت والقاسم بن محمّد وسالم وعبدالله ابنا عبدالله[(٥)] وابن شهاب وأبو بكر[(٦)]، فسألهم عن الطيّب قبل الإفاضة فكلّهم أمره بالطّيب[(٧)].

---

(١) انظر: فتح الباري ٣/٣٩٨.
(٢) أخرجه النّسائيُّ في المجتبى ٥/١٣٧، رقم: ٣٦٦٨ ـ دار المعرفة، والكبرى ٢/٣٣٨، من طريق ضمرة بن ربيعة، عن الأوزاعيّ به. وسكت عليه ابن حجر في فتح الباري ٣/٣٩٩ وذلك يعني أنّه حسن عنده.
(٣) انظر: فتح الباري ٣/٣٩٩.
(٤) انظر: المحلّى ٢/٨٦.
(٥) ابن عمر بن الخطّاب.
(٦) ابن الحارث بن هشام.
(٧) أخرجه النّسائيّ في الكبرى ٢/٤٥٨، رقم: ٤١٦٠ من طريق عمر بن أيّوب، قال: أخبرنا أفلح بن حميد، عن أبي بكر بن عبدالرّحمٰن به.

قال ابن حجر: «فهؤلاء فقهاء أهل المدينة من التّابعين قد اتّفقوا على ذلك، فكيف يدّعى مع ذلك العملُ على خلافه»(١).

د ـ أنّ ذلك من خصائص النّبيّ ﷺ قاله المهلّب وابن القصّار وأبو الفرج من المالكيّة؛ لأنّ الطِّيب من دواعي النّكاح فنهى النّاس عنه، وكان هو أملك النّاس لإربه ففعله، ورجحّه أبو بكر ابن العربيّ بكثرة ما ثبت له ﷺ من الخصائص في النّكاح، وقد ثبت عنه ﷺ أنّه قال: **«حُبّب إليّ النّساءُ والطِّيبُ»**(٢).

ورُدّ هذا بأمرين:

الأوّل: أنّ الخصائص لا تثبت بالقياس.

الثّاني: قول عائشة رضي الله عنها: «كنّا نخرج مع النّبيّ ﷺ إلى مكّة فنضمّد جباهنا بالسُّكِّ الطّيّب عند الإحرام، فإذا عرقت إحدانا سال على وجهها، فيراه النّبيّ ﷺ فلا ينهانا»(٣).

وقال المهلّب: إنّما خصّ ﷺ بذلك لمباشرته الملائكة لأجل الوحي.

وتعقّب بأنّه فرع ثبوت الخصوصيّة، ويردّه أيضاً حديث عائشة هذا(٤).

والذي يظهر بعد النّظر في أدلّة الفريقيّن قوّة ما ذهب إليه جمهور أهل العلم من استحباب التّطيّب قبل الإحرام وبعد رمي الجمرة قبل طواف الإفاضة، لحديث عائشة أمّ المؤمنين وهو نصٌّ في المسألة، ولا يخلو ما

---

(١) فتح الباري ٣/٣٩٩.

(٢) أخرجه النّسائيّ في الكبرى ٥/٢٨٠، رقم: ٨٨٨٨، والحاكم في المستدرك ٢/١٧٤، رقم: ٢٦٧٦ ـ تحقيق: مصطفى عطا، من طريق سيّار بن حاتم، حدّثنا جعفر بن سليمان، عن ثابت، عن أنس به. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه».

(٣) أخرجه أبو داود ٢/٤٥٦، رقم: ١٨٢٦ من طريق أبي أسامة، عن عمر بن سويد الثّقفيّ، عن عائشة بنت طلحة، عن عائشة به، وصحّح إسناده الألبانيُّ في صحيح سنن أبي داود رقم: ١٦١٥.

(٤) انظر: فتح الباري ٣/٣٩٩.

خالفه من كونه دليلاً غير صريح في المسألة، أو قياساً غير معتبر، ولذا قال العلاّمة الشّوكانيُّ: «والحقُّ أنّ المُحَرَّمَ من الطِّيب على المُحْرم هو ما تطيّب ابتداءً بعد إحرامه لا ما فعله عند إرادة الإحرام وبقي أثرُه لوناً وريحاً. ولا يصحُّ أن يقال: لا يجوز استدامةُ الطِّيب قياساً على عدم جواز استدامة اللّباس؛ لأنّ استدامة اللّبس لبسٌ بخلاف استدامة الطِّيب فليست بطيبٍ. سلّمنا استواءهما فهذا قياسٌ في مقابلة النصّ وهو فاسدُ الاعتبار»[1].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) نيل الأوطار ٣/٢٨٠ ـ ٢٨١.

المبحث الرّابع
في محظورات الإحرام



وفيه تسع مسائل:

المسألة الأولى: حكم من وطىء قبل طواف الإفاضة.

المسألة الثّانية: حكم قتل المحرم للزّنبور.

المسألة الثّالثة: حكم من أحرم وبيده صيدٌ له ثمّ أرسله إلى أهله ثمّ نفر هل يجوز له إمساكُه؟

المسألة الرّابعة: حكم من أهدي له صيدٌ حال إحرامه.

المسألة الخامسة: عودة المحرم لقتل الصّيد وتكرّره منه.

المسألة السّادسة: حكم قتل المحرم للذّئب.

المسألة السّابعة: حكم قتل المحرم للحيّة.

المسألة الثّامنة: حكم قتل الخمس فواسق في الحرم.

المسألة التّاسعة: تفسيره لآية: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِۚ﴾، وحكم بيع دور مكّة وكرائها.

* * *

[٧٧] ـ المسألة الأولى: حكم من وطئ قبل طواف الإفاضة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله إلى أنّ من وطئ قبل طواف الإفاضة فقد فسد حجُّه، سواء كان الوطءُ قبل رمي الجمرة أو بعده؛ لأنّ وطء النّساء عليه حرامٌ حتّى يطوف طواف الإفاضة المفترض عليه، ووافقه صاحبُه أبو الفرج عمرو بن محمّد اللّيثي القاضي المالكيّ(١).

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل هو خلاف رأي الإمام مالك الذي ذهب إلى أنّه ليس عليه إلاَّ الهدي والعمرة(٢). وقد عقد مالكٌ في كتابه «الموطّأ» باباً فيمن أصاب أهله قبل أن يفيض، وأورد فيه أثرين عن ابن عبّاس رضي الله عنهما:

الأوّل: رواه مالك من طريق أبي الزّبير المكيّ، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عبّاس أنّه سئل عن رجل وقع بأهله وهو بمنى قبل أن يفيض، فأمره أن ينحر بدنةً(٣).

الثّاني: رواه عن ثور بن زيد الدِّيليّ، عن عكرمة مولى ابن عبّاس، قال: لا أظنّه إلاَّ عن عبدالله بن عبّاس أنّه قال: الذي يصيبُ أهلَه قبل أن يفيض يعتمر ويُهدي(٤).

وقد ذهب ربيعة شيخُ مالكٍ إلى قول ابن عبّاس في الرّواية الثّانية من أنّه يعتمر ويُهدي، وهو ما سمعه مالك من ربيعة واعتبره أحبّ شيء سمعه في ذلك، أورد ذلك في «الموطّأ» مباشرةً بعد أثر ابن عبّاس الثّاني وفيه: «أنّه سمع ربيعة بن أبي عبدالرّحمٰن يقول في ذلك مثل قول عكرمة عن

(١) انظر: الاستذكار ١٢/٣٠٧ ـ ٣٠٨.
(٢) وهي الرّواية الظّاهرة كما قال القاضي عبدالوهّاب، وعنه رواية بفساد حجّه، انظر: المعونة ١/٥٩٤.
(٣) الموطّأ ١/٥١٦ ـ ٥١٧، رقم: ١١٣٦.
(٤) نفسه ١/١/٥١٧، رقم: ١١٣٧.

ابن عبّاس، قال مالكٌ: وذلك أحبُّ ما سمعتُ إليّ في ذلك»[(١)].

فمالكٌ رحمه الله استند فيما ذهب إليه على أمرين:

الأوّل: رواية عكرمة عن ابن عبّاس.

الثّاني: قول شيخه ربيعة.

وقد لاحظ الشّافعيُّ أنّ مالكاً أخذ برواية عكرمة رغم أنّه سيّئ الرّأي فيه، وترك رواية عطاء رغم أنّ عطاء ثقةٌ عنده وعند النّاس، ولذا خالف الشّافعيُّ شيخه مالكاً، فبعد أن روى عنه أثر ابن عبّاس من طريق عكرمة قال: «وبهذا نأخذ. [و] قال مالكٌ: عليه عمرةٌ وبدنةٌ وحجُّه تامٌّ، ورواه عن ربيعة، وترك قول ابن عبّاس لرأي ربيعة، ورواه عن ثور بن زيد عن عكرمة يظنّه عن ابن عبّاس، ومالكٌ سيّئُ القول في عكرمة[(٢)] لا يرى لأحدٍ أن يقبل حديثَه، وهو يروي بيقين عن عطاء عن ابن عبّاس خلافَه، وعطاء ثقةٌ عنده وعند النّاس. وما علمتُ أنّ أحداً من مفتي الأمصار قال هذا قبل ربيعة إلاّ ما رُوي عن عكرمة، وهذا من قول ربيعة عفا الله عنّا وعنه من ضرب[(٣)]: من أفطر يوماً من رمضان قضى باثني عشر يوماً، ومن قبّل امرأته وهو صائمٌ اعتكف ثلاثة أيّام وما أشبه هذا»[(٤)].

وممّن روى عن مالك أثرَ ابن عبّاس من طريق عطاء وأخذ به مخالفاً لمالك فيه محمّد بنُ الحسن الشّيباني فقال ـ بعد أن رواه عن مالكٍ ـ:

«وبهذا نأخذ قال رسول الله ﷺ: من وقف بعرفة فقد أدرك الحجّ. فمن جامع بعدما يقف بعرفة لم يفسد حجُّه ولكن عليه بدنةٌ لجماع وحجُّه

(١) نفسه ٥١٧/١.
(٢) أي: يجرّحه جرحاً شديداً.
(٣) أي: من شبه المسائل التي انفرد بها ربيعة وقدّر لها تقديراتٍ لم يدلّ عليها دليلٌ معتبرٌ.
(٤) معرفة السّنن والآثار ٣٧١/٧، وبعضه في السّنن الكبرى ١٧١/٥.

تامٌّ، وإذا جامع قبل أن يطوف طواف الزّيارة لا يفسد حجُّه، وهو قولُ أبي حنيفة والعامّة من فقهائنا»[(١)].

والحاصلُ أنّ مالكاً ذهب إلى أنّ من وطىء بعد رمي الجمرة وقبل طواف الإفاضة أنّ عليه هدياً وعمرةً، وقد علّل عبدُالملك بن الماجشون قول مالك فقال:

«إنّما قال مالكٌ عليه العمرة مع الهدي ليكون طوافُه بالبيت في إحرام صحيح»[(٢)].

وضعّف هذا القاضي إسماعيل فقال: «هذا قولٌ ضعيفٌ لأنّ إحرامه لعمرة يوجب عليه طوافاً لها وسعياً، فكيف يكون الطّوافُ للعمرة والإفاضة معاً؟»[(٣)].

وبيّن القاضي في موطن آخر، أنّ قول مالك مستحسن على ما روي عن ابن عبّاس وفسّره ابنُ الماجشون لكنّه مخالفٌ لما روي عن عمر وغير واحد من التّابعين. فقال رحمه الله:

«قولُ مالكٍ فيمن وطىء قبل الإفاضة بعد رمي الجمرة أنّ عليه العمرة والهدي قولٌ مستحسنٌ على ما رُوي عن ابن عبّاس وعكرمة وفسّره عبدالملك[(٤)] ليكون طوافُه بالبيت في إحرام صحيح.

وأمّا القياسُ في ذلك فما رُوي عن عمر بن الخطّاب، وعن غير واحدٍ من التّابعين[(٥)] فيمن وقع على امرأته وهو حاجٌّ قبل أن يطوف بالبيت أنّ عليه الحجّ من قابل لأنّ الطّواف بالبيت واجبٌ لا يجوز تركه بوجه من الوجوه، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ﴾[(٦)]، فكان هذا الطّوافُ

---

(١) الموطّأ ـ رواية محمّد بن الحسن ص ١٦٠.

(٢) الاستذكار ٣٠٩/١٢.

(٣) الاستذكار ٣٠٩/١٢.

(٤) يعني: ابن الماجشون.

(٥) كالنّخعي والزّهري وحمّاد والحسن، انظر: المغني ٣٧٥/٥، والقرى لقاصد أمّ القرى ص ٢١٥.

(٦) الحجّ: الآية ٢٧.

واجباً وهو طوافُ الإفاضة، فلمّا كان هذا الطّوافُ واجباً في كتاب الله ثمّ غشي الحاجُّ قبل أن يفعله كان مفسداً لحجّه.

ولا يجب في القياس أن يكون الطّوافُ الصّحيحُ للعمرة يقوم مقام الطّواف الذي كان واجباً للحجّ ولكنّه ضربٌ من الاستحسان، وقولُ مالكٍ: إنّه أحسنُ ما سمع بذلك [يدلّ][1] عليه»[2].

والمسألة فيها للفقهاء قولان:

الأوّل: عدم فساد حجّ من وطىء بعد رمي الجمرة وقبل طواف الإفاضة، وإليه ذهب أبو حنيفة[3]، ومالك في الرّواية الظّاهرة[4]، والشّافعيّ[5]، وأحمد[6]، وهو مذهب أكثر أهل العلم[7].

الثّاني: فساد حجّ من وطىء بعد رمي الجمرة وقبل طواف الإفاضة، وإليه ذهب النّخعيّ والزّهري وحمّاد والحسن[8]، وهو مذهب مالك في رواية غير مشهورة عنه[9]، وإليه ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق.

---

(١) زيادة يقتضيها السّياق.

(٢) الكافي ٣٩٦/١ ـ ٣٩٧ لابن عبدالبرّ وقال في آخره: «هذا كلُّه كلامُ إسماعيل في مختصره المبسوط له».

(٣) بناءً على أصله في فساد الحجّ بالجماع قبل عرفة وصحّته بعده، وعليه فهو يصحّ بالأولى فيما إذا وقع الجماعُ بعد الرّمي وقبل الإفاضة، انظر: الموطّأ ـ رواية محمّد بن الحسن ص ١٦٠، والأسرار ـ المناسك ص ١٩٢، وبدائع الصّنائع ٢١٧/٢.

(٤) انظر: الموطّأ ٥١٧/١، والنّوادر والزّيادات ٤٢٢/٢، والتّفريع ٣٤٩/١، والمعونة ٥٩٤/١، والإشراف ٤٨٨/١، والتّلقين ص ٢٣٢، والمنتقى ٩/٣.

(٥) انظر: السّنن الكبرى ١٦٨/٥، ومعرفة السّنن والآثار ١٦٨/٥، والحاوي ٢١٩/٤.

(٦) انظر: المغني ٣٧٦/٥، والفروع ٩٨/٣، والإنصاف ٥٠٠/٣. لكنّ الأئمّة اختلفوا فيما يجب عليه بعد اتّفاقهم على صحّة حجّه فقال مالك وأحمد: يجب عليه عمرة وهدي، وقال أبو حنيفة والشّافعيّ: يجب عليه بدنة.

(٧) لكنّه عند أحمد يفسد إحرامُه ويلزمه أن يحرم من الحلّ، وفي الواجب عليه روايتان، الأولى: شاة نصّ عليه أحمد وهو ظاهر كلام الخرقي. الثّانية: بدنة.

(٨) الموطّأ ـ رواية محمّد بن الحسن ص ١٦٠.

(٩) ذكرها القاضي عبدالوهّاب في المعونة ٥٩٤/١.

وحجّة جمهور العلماء ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«الحجّ عرفة»**(١).

فالحديث دلّ على أنّ الرّكن الأصليّ للحجّ هو الوقوف بعرفة، فمن وقف بها فقد تمّ حجُّه إذ أخبر النّبيّ ﷺ عن تمام الحجّ بالوقوف، ومعلومٌ أنّه ليس المرادُ منه التّمام الذي هو ضدّ النّقصان لأنّ هذا لا يثبت بنفس الوقوف، فعلم أنّ المراد منه خروجه عن احتمال الفساد والفوات(٢).

٢ ـ عن ابن عبّاس أنّ رجلاً أصاب من أهله قبل أن يطوف بالبيت يوم النّحر، فقال: ينحران جزوراً بينهما وليس عليهما الحجُّ من قابل(٣).

قال ابن قدامة: «ولا نعرف له مخالفاً في الصّحابة»(٤).

٣ ـ أنّه وطءٌ في إحرام منحلّ كالوطء بعد التّحلّل الكامل(٥).

٤ ـ ولأنّ الحجّ عبادةٌ لها تحلّلان فوجود المفسد بعد تحلّلها الأوّل لا يفسدها كبعد التّسليمة الأولى في الصّلاة، وبهذا فارق ما قبل التّحلّل الأوّل(٦).

وحجّة القائلين بفساد حجّ من وطىء بعد رمي الجمرة وقبل طواف الإفاضة ما يلي:

---

(١) أخرجه أبو داود ١٩٦/٢، رقم: ١٩٤٩ ـ دار الفكر، والتّرمذيّ ٢٣٧/٣، رقم: ٨٨٩ ـ تحقيق: شاكر، والنّسائيّ في الكبرى ٤٢٤/٢، رقم: ٤٠١١، وابن ماجه ١٠٠٣/٢، رقم: ٣٠١٥ ـ تحقيق: فؤاد، وابن خزيمة ٢٥٧/٤، من طرق عن سفيان، عن بكير بن عطاء، عن عبدالرّحمٰن بن يعمر الدّيلي أنّ ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله ﷺ وهو بعرفة فسألوه، فأمر مناديا فنادى: الحجّ عرفة.

(٢) انظر: الأسرار ١٩٣، وبدائع الصّنائع ٢١٧/٢.

(٣) أخرجه الدّارقطنيّ ٢٧٢/٢، رقم: ١٧١، ومن طريقه البيهقيّ ١٧١/٥، عن العلاء بن المسيّب، عن عطاء، عن ابن عبّاس به.

(٤) المغني ٣٧٥/٥.

(٥) المعونة ٥٩٤/١.

(٦) انظر: المغني ٣٧٥/٥.

١ ـ ما رواه قتادة عن عليّ بن عبدالله البارقيّ أنّ رجلاً وامرأةً أتيا ابن عمر قضيا المناسك كلّها ما خلا الطّواف فغشيها، فقال ابنُ عمر: عليهما الحجُّ عاماً قابلاً. فقال: أنا إنسانٌ من أهل عمان وإنّ دارنا نائيةٌ، فقال: وإن كنتما من أهل عمان وكانت داركما نائيةً، حُجّا عاماً قابلاً، فأتيا ابنَ عبّاس فأمرهما أن يأتيا التّنعيمَ فيهلاَّ منه بعمرة فيكون أربعة أميالٍ مكان أربعة أميال، وإحرامٌ مكان إحرام، وطواف مكان طواف[1].

ويجاب عنه بجوابين:

الأوّل: أنّ ابن عبّاس قد خالفه كما في نفس القصّة.

الثّاني: أنّ ابن عمر[2] له قول آخر بعدم فساد حجّ من وطىء بعد الرّمي وقبل الإفاضة فقد قال ـ عن رجل أصاب أهله قبل أن يطوف بالبيت يوم النّحر ـ: ينحران جزوراً بينهما وليس عليهما الحجُّ من قابلٍ[3].

قال المحبّ الطّبريّ: «ولعلّ ذلك صدر منه في وقتين تغيّر اجتهادُه فيهما»[4].

٢ ـ أنّ كمال التّحلّل لم يحصل فحرمة الإحرام باقية كقبل الرّمي[5].

ويجاب بأنّ عدم حصول كمال التّحلّل لا يلزم منه فساد الحجّ بالوطء بعد التّحلّل الأوّل، وغايتُه أن يأثم فاعلُه أمّا بطلان حجّه فيحتاج إلى دليل[6].

ويظهر بعد النّظر في أدلّة القولين قوّة ما ذهب إليه الجمهور من عدم

---

(١) أخرجه سعيد بن أبي عروبة في كتابه المناسك عن قتادة به كما في شرح العمدة ٢/٢٣٩ ـ ٢٤٠ لشيخ الإسلام ابن تيمية.
(٢) كذا عزاه المحبّ الطّبريّ في القرى لابن عمر وما وجدتّه عنه، لكن عن ابن عبّاس كما تقدّم ذلك تخريجه قريباً.
(٣) تقدّم ذلك عن ابن عبّاس، أمّا عن ابن عمر فلم أظفر به.
(٤) القرى لقاصد أمّ القرى ٢١٥.
(٥) انظر: المعونة ١/٥٩٤.
(٦) انظر: الرّوضة النّديّة لصدّيق خان ـ مع التّعليقات الرّضيّة ٢/٧٦.

فساد حجّه خاصّة، وأنّه قد حلّ من جميع المحظورات إلاّ النّساء وقد قضى تفثه كما أمره الله، وما خرج وقضاه لا يمكن إبطالُه.

ولأنّه بعد التّحلّل الأوّل ليس بمحرم إذ لو كان محرماً لما جاز له قتلُ الصّيد ولا لبس الثّياب ولا الطّيب ولا حلق الشّعر، لكن عليه بقيّة من الإحرام هو تحريم الوطء، ومجرّد تحريم الوطء لا يبطل ما مضى قبله من العبادة(١).

٧٨ - المسألة الثّانية: حكم قتل المحرم للزُّنْبُور(٢):

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى: «اختُلف في الزُّنْبُور فشبّهه بعضُهم بالحيّة والعقرب، ولولا أنّ الزُّنْبُور لا يبتدىء لكان أغلظَ على النّاس من الحيّة والعقرب، ولكنّه ليس في طبعه من العداء ما في الحيّة والعقرب، وإنّما يَحْمي الزُّنْبُورُ إذا أُوذي، فإذا عرض الزُّنْبُورُ لأحد فدفعه عن نفسه لم يكن عليه شيءٌ في قتله»(٣).

ويظهر من هذا السّياق أنّ القاضي إسماعيل يرى جواز قتل الزُّنْبُور وأنّه لا شيء على قاتله، وقد نفى القاضي عبدالوهّاب البغداديّ الخلاف في هذه المسألة(٤)، رغم أنّ مالكاً ذهب إلى أنّ قاتل الزُّنْبُور عليه الإطعام(٥)، وإنّما لم يجز قتله عند مالك لأنّه أضعف نكاية من العقرب(٦).

---

(١) انظر: شرح العمدة ٢/٢٣٥ لابن تيمية.

(٢) حشرة أليمة اللّسع من الفصيلة الزّنبوريّة، انظر: تهذيب اللّغة ١٣/٢٨٦، والقاموس المحيط ص ٥١٤ «زنبر»، والمعجم الوسيط ١/٤٠٢.

(٣) نقله عن القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ١٥/١٦٠، والاستذكار ١٢/٣٧، والقرطبيُّ في جامع أحكام القرآن ٦/٣٠٤، وبعضه في شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٤٩٥.

(٤) في كتابه المعونة ١/٥٤٩، وانظر: البحر الرّائق ٣/٣٧، والمجموع ٧/٣٣٤، والمغني ٥/١٧٧.

(٥) انظر: التّاج والإكليل ٣/١٧٣.

(٦) انظر: بداية المجتهد ١/٣٦٤.

واستند الجمهور فيما ذهبوا إليه من جواز قتل الزُّنبور وأنّه لا شيء على قاتله بما يلي:

١ ـ ما ثبت عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه من أنّه أمر المحرم بقتل الزّنبور[١].

٢ ـ أنّه يؤذي فأشبه العقرب من ناحية الإيذاء[٢]، ثمّ إنّه لا منفعة فيه بأكل لحمه ولا غير ذلك[٣].

٣ ـ أنّ الله تعالى إنّما أوجب الجزاء في الصّيد وليس هذا بصيد. قال بعض أهل اللّغة: الصّيد ما جمع ثلاثة أشياء فيكون مباحاً وحشيًّا ممتنعاً. ولأنّه لا مثل له ولا قيمة، والضّمانُ إنّما يكون بأحد هذين الأمرين[٤].

ويظهر قوّة ما ذهب إليه الجمهور خاصّة وأنّ معهم قول أحد الخلفاء الرّاشدين وهو عمر بن الخطّاب ولا يعلم له مخالف من الصّحابة. وقد استند الإمام الشّافعي على أثر عمر في قصّة لطيفة رواها عنه عبيدُالله بن محمّد بن هارون الفريابيّ حيث قال: سمعتُ الشّافعيّ محمّد بن إدريس بمكّة يقول: سلوني ما شئتم أجبكم من كتاب الله عزّ وجلّ ومن سنّة رسول الله ﷺ، قال: فقلتُ له: أصلحك الله ما تقول في المحرم يقتل زنبوراً؟ قال: نعم، بسم الله الرّحمٰن الرّحيم قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾. حدّثنا[٥] سفيان بن عيينة، عن عبدالملك بن عمير، عن ربعي، عن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ: **«اقتدوا باللّذين من بعدي أبي بكر وعمر»**. وحدّثنا سفيان بن عيينة، عن مسعر، عن قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب، عن عمر بن الخطّاب

(١) أخرجه البيهقيّ في السّنن الكبرى ٥/٢١٢، من طريق قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب، عن عمر بن الخطّاب أنّه أمر المحرم بقتل الزّنبور.
(٢) انظر: بداية المجتهد ١/٣٦٤، والذّخيرة ٣/٣١٦.
(٣) انظر: التّمهيد ١٥/١٦٨ ـ ١٦٩.
(٤) انظر: المغني ٥/١٧٧.
(٥) الكلام ما زال موصولاً للإمام الشّافعيّ.

رضي الله عنه: «أنّه أمر المحرم بقتل الزُّنبور»[١].

قال القرطبيّ - بعد أن ذكر القصّة -:

«قال علماؤنا: وهذا جواب في نهاية الحسن أفتى - يعني الشّافعيّ - بجواز قتل الزّنبور في الإحرام، وبيّن أنّه يقتدي فيه بعمر، وأنّ النّبيّ ﷺ أمر بالاقتداء به، وأنّ الله سبحانه أمر بقبول ما يقوله النّبيّ ﷺ، فجواز قتله مستنبطٌ من الكتاب والسّنّة»[٢].

[٧٩] - المسألة الثّالثة: حكم من أحرم وبيده صيدٌ له ثمّ أرسله إلى أهله ثمّ نفر هل يجوز له إمساكُه؟:

من أحرم وبيده صيدٌ له ثمّ أرسله إلى أهله ثمّ نفر لم يجز له إمساكُه ويجب عليه إرسالُه، رواه القاضي إسماعيل بن إسحاق في كتابه «المبسوط»، واحتجّ لذلك بأنّ ملكه قد زال عنه في إحرامه[٣].

وذكر الباجي أنّ هذا الأصل الذي بنى عليه القاضي إسماعيل رأيه قد اختلف فيه المالكيّة، وذلك أنّ من أحرم وبيده صيدٌ له فإنّه يجب عليه إرسالُه، وهل يزول عنه ملكُه بنفس الإحرام أم لا؟ على قولين:

الأوّل: يزول عنه ملكُه بإحرامه ويجب إرساله، وإليه ذهب القاضي إسماعيل.

الثّاني: لا يزول عنه ملكُه بإحرامه وإنّما يجب عليه إرسالُه فإذا اختلط بالوحش ولحق بها زال ملكُه عنه، وإليه ذهب أبو الحسن القصّار وأبو بكر الأبهريّ[٤].

---

(١) أخرجه البيهقي في السّنن الكبرى ٢١٢/٥ من طريق عبدالله بن وهب الدّينوريّ، ثنا عبيد الله بن محمّد بن هارون الفريابي به. ونحوه في الحلية ١٠٩/٩ - ١١٠ بإسناد آخر عن الشّافعي لكن القصّة في حكم أكل فرخ الزّنبور.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٨/١٨.

(٣) انظر: المنتقى ٢٤٦/٢.

(٤) انظر: المنتقى ٢٤٦/٢.

قال الباجي: «وهذا القول فائدتُه عندي أنّه لا يجوز لغير المحرم أن يصطاده حتّى يلحق بالوحش ويمتنع بمثل امتناعها، ومن صاده قبل ذلك[1] أخرج عن يده وملكه»[2].

والذي استقرّ عليه مذهب مالك أنّ من أحرم والصّيد بيده فإنّ ملكه يزول عنه فلو أرسله أحدٌ فلا يضمنه أو أطلقه للحرم فأخذه حلال في الحلّ قبل لحوقه بالوحش فهو لمن أخذه، فإذا تحلّل المحرم من إحرامه فليس له أخذُه منه، هذا إذا كان الصّيدُ معه في إحرامه، أمّا إذا أحرم وصيدُه في بيته فإنّ ملكه لا يزول عنه ولا يجب عليه إرسالُه.

واختلفوا فيما إذا أحرم من بيته وصيدُه معه في البيت هل يزول عنه ملكُه ويجب إرسالُه أو لا يزول ولا يجب إرسالُه؟ على قولين عند المالكيّة بناءً على اختلافهم في فهم نصّ «المدوّنة»: «ومن أحرم وفي بيته صيدٌ فلا شيء عليه فيه ولا يرسله»[3].

وحاصل مذهب المالكيّة أنّ من ملك صيداً قبل إحرامه ثمّ أحرم والصّيد في بيته فإنّ ملكه لا يزول عنه ولا يلزمه إرسالُه، وإن كان بيده وقد أحرم زال ملكُه ووجب عليه إرسالُه[4]، وهو مذهب الحنفيّة[5]، والحنابلة[6].

وللشّافعيّة قولان في المسألة:

الأوّل: لزوم الإرسال، وهو الأظهر. وهل يزول ملكُه عنه حينئذ قولان، أظهرهما: يزول.

---

(١) أي: قبل التحاقه بالوحش وامتناعه بمثل امتناع الوحش.

(٢) المنتقى ٢/٢٤٦.

(٣) انظر: جواهر الإكليل ١/١٩٥.

(٤) انظر: التّفريع ١/٣٢٩ ـ ٣٣٠، وعيون المجالس ٢/٨٨٦، وجواهر الإكليل ١/١٩٥، عند قول خليل: «وزَالَ مِلْكُهُ عَنْهُ لاَ بِبَيْتِهِ وَهَلْ إِنْ أَحْرَمَ مِنْهُ تَأْوِيلاَنِ».

(٥) انظر: المبسوط ٤/٩٤، والأسرار ـ المناسك ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥، وفتح القدير ٣/٩٩.

(٦) انظر: المغني ٥/٤٢٢.

الثّاني: لا يلزمه الإرسال[(١)].

وحجّة الجمهور ما يلي:

١ ـ أنّ الصّحابة رضي الله عنهم كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود ولم ينقل عنهم إرسالها، وبذلك جرت العادة الفاشية وهي من إحدى الحجج[(٢)].

٢ ـ أنّه لم يفعل في الصّيد فعلاً فلم يلزمه شيءٌ كما لو كان في ملك غيره، وعكس هذا إذا كان في يده الشّاهدة فإنّه فعل الإمساكَ في الصّيد فكان ممنوعاً منه كحالة الابتداء فإنّ استدامة الإمساك إمساكٌ[(٣)].

وحجّة المالكيّة والشّافعيّة في أحد قولين لهما والقاضي إسماعيل على لزوم الإرسال، أنّ المحرم متعرّضٌ للصّيد بإمساكه في ملكه وذلك حرام عليه بسبب الإحرام فيلزمه إرسالُه.

وأجيب بالعادة الظّاهرة لأنّ النّاس يحرمون ولهم في بيوتهم بروج الحمام وغيرها، ولم يتكلّف أحدٌ إرسال ذلك قبل الإحرام ولا أمر بذلك، وهذا لأنّ المستحقّ عليه ترك التّعرّض للصّيد لا إزالة الصّيد عن ملكه، وتعرّضُه إنّما يتحقّق إذا كان الصّيدُ في يده بحضرته، فأمّا إذا كان الصّيدُ غائباً عنه في بيته لا يكون هو متعرّضاً له فلا يلزمه إرسالُه، ألا ترى أنّه كما يحرم عليه التّعرّض للصّيد يحرم عليه التّطيّب ولبس المخيط ولا يلزمه إخراجُ شيء من ذلك من ملكه[(٤)].

[٨٠] ـ المسألة الرّابعة: حكم من أهدي له صيدٌ حال إحرامه:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المحرم يجوز له الأكل من الصّيد الذي صاده الحلالُ لنفسه وأهداه له، ولا يجوز له

---

(١) ويظهر من إطلاقهم أنّ القولين سواء أكان الصّيد في بيته أم لا، انظر: المجموع ٣٠٧/٧، وروضة الطّالبين ١٥٠/٣.

(٢) انظر: فتح القدير ٩٩/٣.

(٣) انظر: فتح القدير ٩٩/٣، والمغني ٤٢٢/٥ ـ ٤٢٣.

(٤) انظر: المبسوط ٩٤/٤.

الأكل منه إذا صاده الحلالُ لأجل المحرم؛ جمعاً بين الأحاديث المتعارضة ظاهراً في هذه المسألة[1].

فعن الصّعب بن جَثّامة اللّيثيّ رضي الله عنه: «أنّه أهدى لرسول الله ﷺ حماراً وحشيًّا وهو بالأَبْواء أو بودّان، فردّه عليه رسول الله ﷺ. قال: فلمّا رأى رسول الله ﷺ ما في وجهي قال: «**إنّا لم نردّه عليك إلاَّ أنّا حُرُمٌ**»[2].

فاستدلّ بظاهر هذا الحديث من ذهب إلى تحريم الأكل من لحم الصّيد على المحرم مطلقاً صاده هو أو صيد له عن طريق حلال؛ لأنّه ﷺ اقتصر في التّعليل على كونه محرماً فقال: «**إلاَّ أنّا حُرُمٌ**»، فدلّ على أنّه سبب الامتناع خاصّة.

لكن يعارض هذا الظّاهر بعض الأحاديث منها ما رواه أبو قتادة رضي الله عنه أنّه كان مع رسول الله ﷺ، حتّى إذا كانوا ببعض طريق مكّة تخلّف مع أصحاب له محرمين وهو غيرُ محرم، فرأى حماراً وحشيًّا فاستوى على فرسه، فسأل أصحابه أن يناولوه سوطه فأبوا عليه، فسألهم رمحه فأبوا، فأخذه ثمّ شدّ على الحمار فقتله، فأكل منه بعضُ أصحاب رسول الله ﷺ وأبى بعضهم، فلمّا أدركوا رسول الله ﷺ سألوه عن ذلك فقال: «**إنّما هي طعمةٌ أطعمكوها الله**»[3].

وعن البهزي رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ خرج يريد مكّة وهو محرمٌ، حتّى إذا كان بالرّوحاء إذا حمار وحشي عقير، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «**دعوه فإنّه يوشك أن يأتي صاحبُه**. فجاء البهزيُّ وهو

---

(١) انظر: شرح صحيح البخاري ٤/٤٨٨ ـ ٤٨٩، والتّمهيد ٩/٥٦، والاستذكار ١١/٢٩٨.

(٢) أخرجه مالك في الموطّأ ١/٤٧٥، رقم: ١٠١٥، ومن طريقه البخاري ٤/٣١، رقم: ١٨٢٥، ومسلم ٢/٨٥٠، رقم: ٥٠.

(٣) أخرجه مالك ١/٤٧٠ ـ ٤٧١، رقم: ١٠٠٥، ومن طريقه البخاري ٩/٦١٣، رقم: ٥٤٩٠، ومسلم ٢/٨٥٢، رقم: ٥٧.

صاحبُه إلى النّبيّ ﷺ فقال: يا رسول الله شأنكم بهذا الحمار، فأمر رسول الله ﷺ أبا بكر فقسمه بين الرّفاق»[١].

فدلّ الحديثان على جواز أكل المحرم من الصّيد، وبالجواز مطلقاً قال الحنفيّة[٢]، بينما جمع الجمهور بين ما اختلف من ذلك بأنّ أحاديث القبول محمولةٌ على ما يصيده الحلالُ لنفسه ثمّ يهدي منه للمحرم، وأحاديث الرّدّ محمولةٌ على ما صاده الحلالُ لأجل المحرم، والسّببُ في الاقتصار على الإحرام في حديث الصّعب بن جثّامة: «**إلاّ أنّا حُرُمٌ**» أنّ الصّيد لا يحرم على المرء إذا صيد له إلاّ إذا كان محرماً، فبيّن الشّرط الأصليّ وسكت عمّا عداه فلم يدلّ على نفيه، وقد بيّنه في الأحاديث الأخر[٣].

والحاصل أنّ حديث الصّعب بن جثّامة يحمل على أنّه صيد من أجل النّبيّ ﷺ، وحديث أبي قتادة والبهزي على أنّه لم يصد من أجله ولا من أجل أصحابه.

قال إسماعيل بن إسحاق: «سمعتُ سليمان بن حرب يتأوّل هذا الحديث[٤] على أنّه صيد من أجل النّبيّ عليه السّلام، ولولا ذلك كان أكلُه جائزاً. وممّا يدلّ على أنّه صيد من أجله قولُه في الحديث: «**فردّه يقطر دماً**»[٥] كأنّه صيد في ذلك الوقت».

قال القاضي إسماعيل: «وأمّا رواية مالك أنّه أهدي له حمار وحشي، فلا تحتاج إلى تأويلٍ لأنّ المحرم لا يجوز له إمساكُ صيدٍ حيٍّ ولا يذكّيه، وإنّما يحتاج إلى التّأويل من روى أنّه أهدي إليه بعضُ الحمار. وعلى تأويل

---

(١) أخرجه مالك ٤٧٢/١، رقم: ١٠٠٨، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، قال: أخبرني محمّد بن إبراهيم بن الحارث التّيميّ، عن عيسى بن طلحة بن عبيدالله، عن عمير بن سلمة، عن البهزي به، وصحّحه ابن خزيمة وغيره كما في فتح الباري ٤٣/٤.
(٢) انظر: شرح معاني الآثار ١٧٦/٢.
(٣) انظر: فتح الباري ٣٣/٤ ـ ٣٤.
(٤) يعني: حديث الصّعب بن جثّامة.
(٥) أخرج هذا اللّفظ إسماعيل القاضي كما في التّمهيد ٥٦/٩.

سليمان بن حرب تكون الأحاديثُ غير مختلفةٍ أعني حديث البهزي في الحمار العقير وحديث أبي قتادة وحديث الصّعب، ويفسّرها كلّها حديث المطّلب عن جابر أنّ النّبيّ عليه السّلام قال: «**صيدُ البرّ لكم حلال ما لم تصيدوه أو يصد لكم**»[1]»[2].

والحاصلُ أنّ القاضي إسماعيل يرى جواز أكل المحرم من الصّيد الذي صاده الحلال لنفسه، وعدم جواز ذلك إذا صاده لأجله، وهو مذهب الجمهور[3]، بينما ذهب أبو حنيفة إلى أنّ أكل الصّيد للمحرم جائزٌ على كلّ حال إذا اصطاده الحلال، سواء صيد من أجله أو لم يُصَدْ[4]. واحتجّ بحديث أبي قتادة والبهزي ونحوهما ممّا فيه أكل المحرم للصّيد، وقد تقدّم أنّ الجمهور جمعوا بين الأحاديث المتعارضة في ذلك، فمنعوا ما صيد لأجل المحرم، وأجازوا ما صاده الحلال لنفسه ثمّ أهداه للمحرم، وهو أعدل القولين في المسألة لأنّ به تنتظم الأحاديث، والله تعالى أعلم.

٨١ ـ المسألة الخامسة: عودة المحرم لقتل الصّيد وتكرّره منه:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المحرم إذا عاد لقتل الصّيد وتكرّر منه لزمه الجزاءُ كلّما عاد وتكرّر منه قتلُ الصّيد لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ

---

(١) حديث جابر بن عبدالله أخرجه أبو داود ٢/٤٦٣، رقم: ١٨٤٧، والتّرمذيّ ٢/١٩٤، رقم: ٨٤٦، والنّسائيّ ٥/٢٠٥ ـ ٢٠٦، رقم: ٢٨٢٧، من طريق عمرو بن أبي عمرو، عن المطّلب، عن جابر به. قال التّرمذي: «المطّلب لا نعرف له سماعاً من جابر»، فإسناد الحديث ضعيف لانقطاعه.

(٢) كلام القاضي إسماعيل وما نقله عن شيخه سليمان بن حرب في شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٤٨٩، والتّمهيد ٩/٥٧، والاستذكار ١١/٢٩٨، وجامع أحكام القرآن للقرطبي ٦/٢٠٨ ـ دار الكتب العلميّة.

(٣) انظر: عيون المجالس ٢/٨٧٢، والتّفريع ١/٣٢٧ ـ ٣٢٨، والمعونة ١/٥٣٦، وروضة الطّالبين ٣/١٦٢، والإنصاف ٣/٤٧٨.

(٤) انظر: الأسرار ـ المناسك ٢٧٣.

مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ ۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ۚ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿٩٥﴾﴾[1].

محلّ الشّاهد من الآية في موضعين:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ فنهى عن قتل جنس الصّيد والصّيدُ اسمٌ لما يصطاد، ثمّ قال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ فالضّميرُ في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ﴾ عائدٌ إلى الصّيد الممنوع من قتله، ومن قتل صيداً ثانياً فهو قاتلٌ للصّيد وداخلٌ تحت عموم قوله: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا . . .﴾ الآية فيجب عليه الجزاء.

الثّاني: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ ومن الانتقام وجوب الجزاء عليه إذا تكرّر منه الصّيد، ويحتمل أن يكون الانتقامُ منه بأشياء تصيبه كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[2]، وعلى الاحتمال الثّاني فلا ينفي ذلك وجوب الجزاء عليه إذا تكرّر منه الصّيدُ لدلالة عموم قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ كما تقدّم في الموضع الأوّل[3].

وفي المسألة ثلاثة أقوال للفقهاء:

الأوّل: لزوم الجزاء حالة تكرّر قتل الصّيد من المحرم وبه قال أبو حنيفة[4]، ومالك[5]، والشّافعيّ[6]، وأحمد في رواية هي ظاهر المذهب عند الحنابلة[7]، وعزاه القاضي عبدالوهّاب إلى جميع الفقهاء[8]، وهو قول

---

(١) المائدة: الآية ٩٥.

(٢) الشّورى: الآية ٣٠.

(٣) انظر: المنتقى ٢/٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٤) انظر: أحكام القرآن للطّحاوي ٢/٢٨٨، والمبسوط ٤/٩٣، والأسرار ـ المناسك ٣٤٢.

(٥) انظر: التّفريع ١/٣٢٩، وعيون المجالس ٢/٨٦٤، والإشراف ١/٤٩٣، والكافي ١/٣٩٤، والمنتقى ٢/٢٥٠، وجواهر الإكليل ١/١٩٦، عند قول خليل: «وَتَكَرَّرَ».

(٦) انظر: الأمّ ٥/٣٠٠ ـ تحقيق: حسّون، والمجموع ٧/٣٢٣.

(٧) انظر: المغني ٥/٤١٩، والإنصاف ٣/٥٢٦.

(٨) انظر: عيون المجالس ٢/٨٦٤، ولا يخفى أنّه قد خالف فيه بعضهم كما سيأتي.

عمر بن الخطّاب وسعيد بن جبير والحسن البصري وإليه رجع عطاء بن أبي رباح(١)، وهو قول القاضي إسماعيل بن إسحاق كما تقدّم في صدر المسألة.

وحجّة الجمهور سوى ما سبق ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، وحقيقة المماثلة أن يفدى الواحد بواحد والاثنان باثنين والمائة بمائة ولا يكون الواحد من النّعم مِثْلاً لجماعة صيود(٢).

٢ ـ أنّها كفّارةٌ عن قتل فاستوى فيها المبتدىء والعائد كقتل الآدمي(٣).

٣ ـ ولأنّها بدل مُتْلَفٍ يجب فيه المثلُ أو القيمة فأشبه إتلاف أموال الآدمي(٤).

٤ ـ ولأنّه حيوان مضمون بالتّكفير فوجب أن تتكرّر الكفّارة فيه بتكرّر قتل جنسه كالآدمي(٥).

٥ ـ واعتباراً بأوّل مرّة بعلّة أنّه صيد أتلفه وهو محرمٌ(٦).

٦ ـ ولأنّه لو قتل صيدين دفعة واحدة للزمه جزاءان فإذا تكرّر بقتلهما معاً وجب تكرّر الجزاء أيضاً(٧).

الثّاني: قال ابن عبّاس: لا جزاء عليه إلاّ في أوّل مرّة فإن عاود لم

---

(١) انظر: المنتقى ٢/٢٥٠.
(٢) انظر: المجموع ٧/٣٢٣.
(٣) انظر: المغني ٥/٤١٩.
(٤) انظر: المجموع ٧/٣٢٣، والمغني ٥/٤١٩.
(٥) انظر: الإشراف ١/٤٩٣، والمجموع ٧/٣٢٣.
(٦) انظر: الإشراف ١/٤٩٣.
(٧) انظر: المجموع ٧/٣٢٤.

يحكم عليه بجزاء(١)، وبه قال مجاهد والنّخعيّ والشّعبيّ وشريح وقتادة(٢)، وهو رواية عن أحمد(٣)، وبه قال داود الظّاهريّ(٤).

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ فجعل جزاء العائد للصّيد الانتقام لا الكفّارة.

وأجيب بجوابين:

الأوّل: أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ يوجب الجزاء عليه بالقتل الأوّل والثّاني لأنّه قاتلٌ وداخلٌ تحت عموم كلمة: «مَنْ»(٥).

الثّاني: أنّ معنى قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾ يعني ما كان في الجاهليّة، ومعنى قوله: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ يعني في الإسلام وعليه الكفّارة(٦).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ فعلّق وجوب الجزاء على لفظ: «مَنْ»، وما علّق على لفظ: «مَنْ» لا يقتضي تكراراً كما لو قال: «من دخل الدّار فله درهمٌ»، أو: «من دخلت الدّار فهي طالقٌ»، فإذا تكرّر دخوله لم يستحقّ إلاَّ درهماً بالدّخول الأوّل، وإذا تكرّر دخولها لا يقع إلاَّ طلقة بالدّخول الأوّل.

وأجيب: بأنّه يصحّ هذا إذا كان الفعلُ الثّاني واقعاً في محلّ الأوّل،

---

(١) انظر: تفسير الطّبري ١١/٥٠ ـ ٥١.
(٢) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٤٨١، والمنتقى ٢/٢٥٠.
(٣) انظر: المغني ٥/٤١٩، والإنصاف ٣/٥٢٦.
(٤) انظر: عيون المجالس ٢/٨٦٤، والأسرار ص ٣٤٢، والمجموع ٧/٣٢٣. وابن حزم رأيه خلاف رأي داود حيث وافق جمهور الفقهاء في هذه المسألة كما في المحلّى ٧/٢٣٨.
(٥) انظر: الأسرار ـ المناسك ٣٤٢.
(٦) انظر: المنتقى ٢/٢٥٠ ـ ٢٥١.

فأمّا إذا وقع الثّاني في غير محلّ الأوّل فإنّ تكراره يوجب تكرار الحكم كقوله: «من دخل داري فله درهمٌ»، فإذا دخل داراً له ثمّ داراً له استحقّ درهمين فكذلك الصّيد لمّا كان الثّاني غير الأوّل وجب أن يتعلّق به ما تعلّق بالأوّل[١].

الثّالث: إن كفّر عن الأوّل فعليه للثّاني كفّارة وإلاّ فلا شيء عليه، وهو رواية عن الإمام أحمد[٢].

وحجّة هذا القول أنّها كفّارة تجب بفعل محظور في الإحرام فيداخله جزاؤها قبل التّكفير كاللّبس والطّيب.

وأجيب بأنّه لا يصحّ قياس جزاء الصّيد على غيره لأنّ جزاءه مقدّر به ويختلف بصغره وكبره، ولو أتلف صيدين معاً لوجب جزاؤهما فكذلك إذا تفرّقا بخلاف غيره من المحظورات[٣].

والذي يظهر قوّة ما ذهب إليه الجمهور لقوّة أدلّتهم وخلّوها عن المعارض، بخلاف القولين الآخرين فلا تخلو أدلّتهما من معارض قادح.

قال الطّحاويّ: «الصّواب أنّه يحكم عليه بالجزاء كلّ مرّة أصابه لأنّا روّينا عن عمر وعبدالرّحمٰن بن عوف وابن مسعود وابن عبّاس[٤] وابن عمر وغيرهم أنّهم حكموا على المحرمين بإصابة الصّيد ولم يسأل أحدٌ منهم المحكوم عليه هل أصاب صيداً قبل إصابته ذلك الذي حكموا فيه بالجزاء، فدلّ ذلك على أنّه لا فرق عندهم بين البدء والعود»[٥].

---

(١) انظر: المجموع ٣٢٤/٧.

(٢) انظر: المغني ٤١٩/٥، والإنصاف ٥٢٦/٣.

(٣) انظر: المغني ٤١٩/٥، والإنصاف ٥٢٦/٣.

(٤) تقدّم في القول الثاني أنّ ابن عبّاس يرى أنّه لا جزاء عليه إلاّ في أوّل مرّة فإن عاود لم يحكم عليه بجزاء، وهنا ينقل عنه الطّحاويّ القول بالجزاء كلّ مرّة أصابه، فلعلّهما قولان عن ابن عبّاس أو رجع عن الثّاني أو أحد القولين لا يصحّ عنه.

(٥) انظر: أحكام القرآن ٢٨٩/٢ ـ ٢٩٠ للطّحاويّ، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤٨١/٤.

٨٢ـ المسألة السّادسة: حكم قتل المحرم للذّئب:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المحرم له أن يقتل الذّئب، وقد روى في ذلك أثراً عن ابن عمر رضي الله عنهما فقال:

«حدّثنا نصر بن عليّ، قال: أخبرنا يزيد بن هارون، قال: أخبرنا الحجّاج[١]، عن وَبَرَة[٢]، قال: سمعتُ ابن عمر يقول: «أمر رسول الله ﷺ بقتل الذّئب والغراب والفأرة. قلتُ: فالحيّة والعقرب؟ قال: قد كان يقال ذلك[٣]»[٤].

فإن كان هذا الحديثُ محفوظاً فإنّ ابن عمر جعل الذّئب في هذا الموضع كلباً عقوراً، وهذا غير ممتنع في اللّغة والمعنى»[٥].

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: «الكلب العقور ممّا يعظم ضرره على النّاس، ومن ذلك الحيّة والعقرب لأنّه يخاف منهما»[٦].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من جواز قتل المحرم للذّئب هي مسألة إجماع بين العلماء قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أنّ للمحرم قتل الذّئب»[٧].

---

(١) ابن أرطاة.

(٢) ابن عبدالرّحمٰن المُسْلي.

(٣) قال السّنديّ: «يريد أنّه ما سمع ذلك من النّبيّ ﷺ ولكن سمع من غيره أنّ النّبيّ ﷺ قاله».

(٤) أخرجه أحمد ٣٥٩/٨، رقم: ٤٧٣٧، و٤٥٩/٨ ـ ٤٦٠، رقم: ٤٨٥١، والدّارقطنيّ ٢٣٢/٢، رقم: ٦٦، ٦٧، والبيهقي ٢١٠/٥، من طرق عن الحجّاج بن أرطاة، عن وبرة، عن ابن عمر به. وهو حديث حسن والحجّاج بن أرطاة وإن كان مدلّساً فقد صرّح بالتّحديث عند الدّارقطنيّ في إحدى روايتيه فانتفت شبهة تدليسه.

(٥) التّمهيد ١٦١/١٥.

(٦) انظر: تفسير القرطبيّ ٣٠٣/٦.

(٧) الإجماع ٦٨. وانظر: الأسرار ـ المناسك ٣١٢، وفتح القدير ٦٧/٣، ٨٢ ـ ٨٣، والإشراف ٤٩١/١، والأمّ ٤٠٠/٥ ـ تحقيق: حسّون، والمغني ٤١٩/٥. غير أنّ مالكاً له رواية أخرى بعدم قتله نقلها ابن أبي زيد في النّوادر ٤٦٢/٢، والقرافيّ في الذّخيرة ٣١٦/٣. لكن المذهب عنه الجواز موافقاً به إجماع العلماء.

وقال ابن رشد الجدّ: «لا اختلاف في أنّ الثّعلب والذّئب من السّباع ويجوز للمحرم قتلها كالثّعلب»(١).

٨٣ـ المسألة السّابعة: حكم قتل المحرم للحيّة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الحيّة في معنى العقرب والكلب العقور تقتل في الحلّ والحرم، بل قد ورد فيها النصّ الذي يدلّ على قتلها، وفي هذا يقول:

«أمّا الحيّةُ فلو لم يأت فيها نصٌّ لدخلت في معنى العقرب، وفي معنى الكلب العقور، فكيف وقد جاء فيها النّصُّ.

حدّثنا ابن نمير(٢)، حدّثنا حفص(٣)، عن الأعمش، عن إبراهيم(٤)، عن الأسود(٥)، عن عبدالله(٦) قال:

«كنّا مع رسول الله ﷺ بمنى ليلة عرفة، فخرجت حيّةٌ، فقال: **اقتلوا، اقتلوا**، فسبقتنا»(٧).

وحدّثنا عليّ(٨)، قال: حدّثنا جرير بن عبدالحميد، عن يزيد بن

---

(١) البيان والتّحصيل ٤/١٦.
(٢) محمّد بن عبدالله بن نمير الحافظ الحجّة من أقران أحمد بن حنبل وعليّ بن المدينيّ، انظر: عنه سير أعلام النّبلاء ١١/٤٥٥ ـ ٤٥٨.
(٣) ابن غياث الكوفي القاضي.
(٤) ابن يزيد النّخعيّ.
(٥) ابن يزيد النّخعيّ الكوفيّ.
(٦) ابن مسعود رضي الله عنه.
(٧) أخرجه البخاري ٤/٣٥، رقم: ١٨٣٠، ومسلم ٤/١٧٥٥، رقم: ٢٢٣٤، من طريق حفص بن غياث، حدّثنا الأعمش، قال: حدّثني إبراهيم، عن الأسود، عن عبدالله رضي الله عنه قال: «بينما نحن مع النّبيّ ﷺ في غار بمنى إذ نزل عليه: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ﴾، وإنّه ليتلوها وإنّي لأتلقّاها من فيه وإنّ فاه لرطبٌ بها، إذ وثبت علينا حيّةٌ، فقال النّبيّ ﷺ: **«اقتلوها»**، فابتدرناها فذهبت، فقال النّبيّ ﷺ: **«وُقيَتْ شرّكم كما وُقيتم شرّها»**.
(٨) ابن المدينيّ.

أبي زياد، عن عبدالرّحمٰن بن أبي نعم، عن أبي سعيدٍ الخدريّ قال: قال رسول الله ﷺ: «**يقتل المحرمُ الأفعى والأسود والعقرب والحدأة والكلب العقور والفويسقة**»[(١)]»[(٢)].

قال ابن عبدالبر: «الأسودُ المذكورُ هنا الحيّةُ وهو اسمٌ من أسمائها. وفي هذا الحديث ذكر قتل المحرم الأفعى والحيّة وليس في حديث ابن عمر، وإذا أضفتهما إلى الخمس الفواسق المذكورة في حديث ابن عمر صرن سبعاً، وفي ذلك دليلٌ على أنّ الخمس لسن مخصوصات وأنّ ما كان في معناها فله حكمُها»[(٣)].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من قتل الحيّة هو إجماع بين العلماء، إلاَّ خلافاً شاذًّا في المسألة لا يعتبر.

قال نافع: «الحيّة لا يختلف في قتلها»[(٤)].

قال ابن المنذر: «أجمع من يحفظ عنه من أهل العلم على أنّ للمحرم قتل الحيّة»[(٥)].

---

(١) أخرجه أبو داود ٢/٤٦٢، رقم: ١٨٤٤، والتّرمذي ٢/١٨٧، رقم: ٨٣٨، وابن ماجه ٤/٥٢٩، رقم: ٣٠٨٩، من طريق يزيد بن أبي زياد، عن عبدالرّحمٰن بن أبي نُعم، عن أبي سعيد الخدريّ عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**يقتل المحرم الحيّة والعقرب والسّبع العادي والكلب العقور والفأرة الفويسقة**». قال التّرمذيّ: «هذا حديث حسن»، وتعقّبه الحافظ ابن حجر في التّلخيص الحبير ٢/٢٧٤ بأنّ في إسناده يزيد بن أبي زياد وهو ضعيفٌ، وعند التّرمذي لفظة منكرة وهي قوله: «**ويرمي الغراب ولا يقتله**»، واستنكر هذا الخبر أيضاً الحافظ الذّهبي في سير أعلام النّبلاء ٦/١٣١، كما ضعّفه ابن عبدالبرّ في التّمهيد ١٥/١٧٤.

(٢) نقله عن القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ١٥/١٦١ ـ ١٦٢.

(٣) التّمهيد ١٥/١٦٢.

(٤) التّمهيد ١٥/١٥٥. قال ابن عبدالبرّ: «ليس كما قال نافع وقد اختلف العلماء في جواز قتل الحيّة للمحرم ولكنّه شذوذٌ، وقد صحّ عن النّبيّ ﷺ قتلها للمحرم وغير المحرم في الحرم وغيره من وجوه».

(٥) نقله ابن حجر في فتح الباري ٤/٤١.

وقال ابن عبدالبرّ: «العلماء مجمعون على قتل الحيّة والعقرب في الحلّ والحرم للحلال والمحرم، وكذلك الأفعى عند جميعهم»[(١)].

وقال أيضاً: «لا خلاف عن مالك وجمهور العلماء في قتل الحيّة في الحلّ والحرم وكذلك الأفعى، وذلك مستعمل بالنصّ وبمعنى النصّ عند جميعهم في هذا الباب»[(٢)].

وقال القاضي عياض: «لم يختلف في قتل الحيّة»[(٣)].

ومستند هذا الإجماع سوى ما سبق ما روته عائشة زوج النّبيّ ﷺ رضي الله عنها أنّه قال: **«خمس فواسق يقتلن في الحلّ والحرم: الحيّة والغراب الأبقع والفأرة والكلب العقور والحُدَيّا»**[(٤)].

وعن زيد بن جبير قال: سأل رجلٌ ابن عمر: ما يقتل الرّجلُ من الدّوابّ وهو محرمٌ؟ قال: حدّثتني إحدى نسوة النّبيّ ﷺ أنّه كان يأمر بقتل الكلب العقور والفأرة والعقرب والحُديَّا والغراب **والحيّة**»[(٥)].

وعن عمر بن الخطّاب أنّه سئل عن الحيّة يقتلها المحرمُ؟ فقال: هي عدوٌّ فاقتلوها حيث وجدتّموها[(٦)].

وعن عبيدالله بن مقسم أنّه سأل القاسم بن محمّد فقال: أفرأيت الحيّة؟ قال: تقتل بصَغْرٍ لها[(٧)].

---

(١) الاستذكار ٣٣/١٢.
(٢) التّمهيد ١٦٣/١٥.
(٣) إكمال المعلم ٢٠٧/٤. وانظر: فتح القدير ٨٢/٣، والمغني ١٧٧/٥.
(٤) أخرجه مسلم ٨٥٦/٢، رقم: ٦٧.
(٥) أخرجه مسلم ٨٥٨/٢، رقم: ٧٥.
(٦) أخرجه مالك في الموطّأ ٤٨٠/١، رقم: ١٠٢٩، عن الزّهري عن عمر بن الخطّاب، ووصله ابن عبدالبرّ في التّمهيد ١٧١/١٥ من طريق الزّهري قال: حدّثني سالم، عن أبيه، عن عمر به.
(٧) أخرجه مسلم ٨٥٦/٢، رقم: ٦٦. والصّغر معناه الذّل والهوان، انظر: نهاية ابن الأثير ٣٢/٣ ـ ٣٣.

٨٤ـ المسألة الثّامنة: حكم قتل الخمس فواسق في الحرم:

يرى القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى قتل الخمس فواسق المذكورة في حديث عائشة رضي الله عنها حيث قالت: قال رسول الله ﷺ: **«خمسٌ من الدّوابّ كلّهنّ فاسقٌ يقتلن في الحرم: الغرابُ، والحِدَأةُ، والعقربُ، والفأرةُ، والكلبُ العقورُ»**(١).

وقد أجمع العلماء في الجملة على القول بجواز قتل المحرم للخمس المذكورة في الحديث، لم يخالف في ذلك إلاّ إبراهيم بن يزيد النّخعيّ الذي استثنى من الخمسة الفأرة فمنع من قتلها للمحرم، وهو خلاف النصّ والإجماع.

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على ما ثبت في خبر النّبيّ ﷺ من قتل الخمس التي يقتلها المحرم، وانفرد النّخعيُّ فمنع من قتل الفأرة»(٢).

وقال ابن عبدالبرّ: «أجمع العلماء على جواز قتل الفأرة في الحلّ والحرم»(٣).

وقال ابن قدامة: «حُكي عن النّخعيّ أنّه منع قتل الفأرة، والحديثُ صريحٌ في حلّ قتلها فلا يعوّل على ما خالفه»(٤).

وقال ابن حجر: «لم يختلف العلماءُ في جواز قتلها ـ يعني الفأرة ـ للمحرم إلاّ ما حُكي عن إبراهيم النّخعيّ فإنّه قال: فيها جزاء إذا قتلها المحرم أخرجه ابن المنذر. وهذا خلاف السّنّة وخلاف قول جميع أهل العلم»(٥).

---

(١) أخرجه البخاري ٣٤/٤، رقم: ١٨٢٩، ومسلم ٨٥٧/٢، رقم: ٧١.
(٢) الإجماع ٦٧، وعن ابن المنذر ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ٣٩٣/٤.
(٣) الاستذكار ٣٥/١٢.
(٤) المغني ١٧٥/٥.
(٥) فتح الباري ٣٩/٤.

والحاصلُ أنّ الاتّفاق حاصلٌ بين العلماء في القول بجملة ما دلّ عليه الحديثُ، وهذه بعض أقوالهم في ذلك:

قال ابن بطّال: «أجمع العلماءُ على القول بجملة هذه الأحاديث إلاَّ أنّهم اختلفوا في تفصيلها»(١).

وقال ابن عبدالبرّ: «اتّفق جمهور العلماء وجماعة الفقهاء على القول بجملة هذا الحديث، واختلفوا في تفسير تلك الجملة وتخصيصها بمعانٍ»(٢).

والخمسةُ التي تضمّنها حديثُ عائشة رضي الله عنها هي: الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور.

أمّا الغراب والحدأة؛ فيذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق أنّهما يختطفان اللّحم من أيدي النّاس. وأمّا العقرب فلما في طبعها من العداء ولذا يخاف النّاس منها. وأمّا الفأرة فقد جاء عنه ﷺ أنّها تحرق على النّاس بيوتهم، وقد رآها رسول الله ﷺ تصعد بالفتيلة إلى السّقف، فالنّصُّ واردٌ فيها كوروده في الكلب العقور.

وأمّا الكلب العقور فالمراد به ما عدا على النّاس وعقرهم، ويدلّ عليه ما روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال في عتبة بن أبي لهب: «**اللّهمّ سلّط عليه كلباً من كلابك، فعدا عليه الأسدُ فقتله**»(٣). ولهذا لا تقتل أولاد الكلب العقور لأنّها لا تعدو على النّاس ولا تؤذيهم(٤).

---

(١) شرح صحيح البخاري ٤/٤٩٠.

(٢) التّمهيد ١٥/١٥٦، والاستذكار ١٢/٢٦. وانظر: الأسرار ـ المناسك ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤، والمعونة ١/٥٤٩، والأمّ ٥/٢٩٣ ـ تحقيق: د.حسون، والمغني ٥/١٧٥.

(٣) أخرجه ابن قانع في معجم الصّحابة ٣/٢٠٧، رقم: ١١٨٨، وابن منده في الصّحابة ـ كما في الإصابة ٦/٥٢٧، وابن عساكر في تاريخ دمشق ـ كما في تفسير ابن كثير ٤/٢٤٩ ـ دار الشّعب، من طريق عروة بن الزّبير، عن هبّار بن الأسود، عن النّبيّ ﷺ. وأخرجه الحاكم ٢/٥٨٨ ـ تحقيق: عطا، من طريق أبي نوفل بن أبي عقرب، عن أبيه، عن النّبيّ ﷺ. قال ابن حجر في فتح الباري ٤/٣٩: «حديث حسن».

(٤) نقل هذه التّعليلات عن القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ١٥/١٥٩، ١٦٠.

قال إسماعيل: «وإنّما لم يدخل أولاد الكلب العقور في حكم العقور لأنّهنّ لا يعقرن في صغرهنّ، وقد سمّى رسول الله ﷺ الخمس فواسق، والفواسقُ فواعل والصّغارُ لا فعل لهنّ»(١).

٨٥ـ المسألة التّاسعة: تفسيره لآية: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِ﴾ وحكم بيع دور مكّة وكرائها:

اختلف السّلف رحمهم الله في تأويل قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِ﴾(٢) على قولين:

الأوّل: أنّ النّاس في البيت سواء ليس أحدٌ أحقَّ به من أحدٍ في العبادة والتّعظيم، وبه قال ابن عبّاس، وعطاء بن أبي رباح، وهو اختيار القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى.

الثّاني: أنّ أهل مكّة وغيرهم في منازل مكّة ودورها سواء، وبه قال مجاهد.

ولم يرتض القاضي إسماعيل رأي مجاهد هذا فقال:

«وما تأوّل مجاهدٌ في الآية، فظاهر القرآن يدلّ على أنّه المسجد الذي يكون فيه النّسك والصّلاة لا سائر دور مكّة قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِ﴾(٣) أي: ويصدّون عن المسجد الحرام. وقال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾(٤) أي: وعن المسجد الحرام.

فدلّ ذلك كلُّه على أنّ الذي كان المشركون يفعلونه هو التّملّك على

---

(١) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤/٤٩٥، والاستذكار ١٢/٣٨.
(٢) الحجّ: الآية ٢٥.
(٣) الحجّ: الآية ٢٥.
(٤) البقرة: الآية ٢١٧.

المسجد الحرام وادّعاؤهم أنّهم أربابه وولاته، وأنّهم منعوا منه من أرادوا ظلماً، وأنّ النّاس كلّهم فيه سواء.

فأمّا المنازل والدّور فلم تزل لأهل مكّة، غير أنّ المواساة تجب إذا كانت الضّرورة، ولعلّ عمر(١) فعل ذلك على طريق المواساة عند الحاجة، والله أعلم»(٢).

فالقاضي إسماعيل يرى أنّ المساواة المذكورة في قوله تعالى: ﴿سَوَآءً ٱلْعَـٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِۚ﴾ هي في العبادة والتّعظيم، لأنّ الآية الكريمة منصبّةٌ على المسجد الحرام والصّدّ عنه، أمّا دُورُ مكّة فهي لأهلها يجوز لهم بيعها وكراؤها، ولا يشاركهم فيها غيرُهم من الحجّاج، لكن إن ضاق الحال على حجّاج بيت الله الحرام ولم يجدوا مأوى فهنا يمكن القول أنّه يجب على أهل مكّة مواساة هؤلاء الحجّاج للضّرورة والحاجة.

هذا خلاصة رأي القاضي إسماعيل بن إسحاق في الآية ومسألة بيعِ دور مكّة ورِباعه، وهي مسألة مشهورة عند الفقهاء، وقد وقع فيها خلافٌ على قولين اثنين:

القول الأوّل: أنّ ذلك غير جائز، وبه قال أبو حنيفة(٣)، ومالك(٤)، وأحمد(٥)، في إحدى الرّوايتين عنهم.

القول الثّاني: يجوز بيع رِباع مكّة وكراء بيوتها، وبه قال

---

(١) فعن مجاهد أنّ عمر بن الخطّاب قال: يا أهل مكّة لا تتّخذوا لدُوركم أبواباً، لينزل البادي حيث شاء. أخرجه عبدالرّزّاق في المصنّف ١٤٧/٥، رقم: ٩٢١١ عن معمر، عن منصور، عن مجاهد به. وذكره ابن حجر في الفتح ٤٥١/٣ وسكت عليه.

(٢) نقله عن القاضي إسماعيل بن إسحاق ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ٢٧١/٤، وأختصر منه ابن حجر في فتح الباري ٤٥١/٣.

(٣) وهو المذهب عند الحنفيّة، انظر: بدائع الصّنائع ١٤٦/٥.

(٤) انظر: تهذيب الفروق ١١/٤ قال القرافيّ: «وهو المشهور».

(٥) وهي مرجوحة والأظهر في الحجّة الرّواية الأخرى، انظر: المغني ٣٦٤/٦، ٣٦٥.

أبو حنيفة[١]، ومالك[٢]، وأحمد[٣]، في الرّواية الأخرى عنهم، وهو قول الشّافعيّ[٤].

الأدلّــة:

احتجّ المانعون لبيع رباع مكّة ودورها وكرائها بما يلي:

١ ـ أنّ الله تبارك وتعالى وضع للحرم حرمةً وفضيلةً ولذلك جعله سبحانه مأمناً قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾[٥]، فابتذاله بالبيع والشّراء والتّمليك امتهان وهذا لا يجوز بخلاف سائر الأراضي[٦].

٢ ـ ما رواه أبو هريرة أنّ النّبيّ ﷺ قال: **«إنّه لم تحلّ لأحد قبلي ولم تحلّ لأحد بعدي، ألا وإنّما أحلّت لي ساعة من نهار، ألا وإنّها ساعتي هذه حرام»**[٧].

فأخبر عليه السّلام أنّ مكّة حرامٌ وهي اسمٌ للبقعة، والحرام لا يكون محلاً للتّمليك[٨].

٣ ـ عن علقمة بن نضلة قال: توفّي رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر

---

(١) انظر: بدائع الصّنائع ١٤٦/٥.

(٢) انظر: تهذيب الفروق ١١/٤. وفيه قال ابن رشد: «وهو أشهر الرّوايات والمعتمد الذي به الفتوى، وعليه جرى العمل من أئمّة الفتوى والقضاة بمكّة». وذكر القرافيّ قولين آخرين للمالكيّة، الأوّل: الكراهة فإن قصد بالكراء الآلات والأخشاب جاز وإن قصد البقعة فلا خير فيه. الثّاني: تخصيص الكراهة بالموسم لكثرة النّاس واحتياجهم إلى الوقف.

(٣) انظر: المغني ٣٦٤/٦. قال ابن قدامة: «هو أظهر في الحجّة».

(٤) انظر: البيان ٦٢/٥، وفتح الباري ٣٥٠/٣. قال ابن حجر: «وبالجواز قال الجمهور، واختاره الطّحاويّ».

(٥) العنكبوت: الآية ٦٧.

(٦) انظر: بدائع الصّنائع ١٤٦/٥.

(٧) أخرجه البخاري ٥٣/١، رقم: ١١٢ ـ تحقيق: البغا، ومسلم ٩٨٩/٢، رقم: ١٣٥٥.

(٨) انظر: بدائع الصّنائع ١٤٦/٥.

وما تُدعى رِباع مكّة إلاَّ السّوائب، من احتاج سكن، ومن استغنى سكن[١].

٤ ـ ولأنّها فتحت عنوةً ولم تقسّم فكانت موقوفةً فلم يجز بيعها كسائر الأراضي التي فتحها المسلمون عنوةً ولم يقسّموها[٢].

واحتجّ المجيزون لبيع رباع مكّة ودوره وكرائه بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾[٣].

فنسب الله الدّيار إليهم كما نسب الأموال إليهم، ولو كانت الدّيار ليست بملك لهم لما كانوا مظلومين في الإخراج من دور ليست بملك لهم، لكنّه أضافها إليهم وحقيقة الإضافة تقتضي الملك[٤].

٢ ـ عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما أنّه قال: يا رسول الله أين تنزل، في دارك بمكّة؟ فقال: «**وهل ترك عَقيلٌ من رِباعٍ أو دُور؟**» وكان عقيلٌ ورث أبا طالبٍ هو وطالبٌ، ولم يرثه جعفر ولا عليّ رضي الله عنهما شيئاً لأنّهما كانا مسلمين، وكان عقيل وطالب كافرين[٥].

فأضاف ﷺ الرِّباع إلى عقيل، وحقيقةُ الإضافة تقتضي الملكَ[٦].

٣ ـ قوله ﷺ: «**من دخل دار أبي سفيان فهو آمنٌ، ومن أغلق بابه فهو آمنٌ**»[٧]، فنسب دورهم إليهم[٨].

---

(١) أخرجه ابن ماجه ٥٤٢/٤، رقم: ٣١٠٧ من طريق عمر بن سعيد، عن عثمان بن أبي سليمان، عن علقمة بن نضلة به. وإسناده ضعيف لإرساله علقمة بن نضلة لا تصحّ له صحبة وهو مجهول الحال، وانظر: فتح الباري ٣٥٠/٣، وضعيف ابن ماجه رقم: ٦٠٥.

(٢) انظر: المغني ٣٦٤/٦.

(٣) الحشر: الآية ٨.

(٤) انظر: البيان ٦٢/٥، وفتح الباري ٤٥٠/٣ ـ ٤٥١.

(٥) أخرجه البخاري ٤٥٠/٣، رقم: ١٥٨٨، ومسلم ٩٨٤/٢، رقم: ٤٣٩.

(٦) انظر: إكمال المعلم ٤٦٣/٢، والبيان ٦٢/٥، والمغني ٣٦٥/٦، وفتح الباري ٤٥٠/٣.

(٧) أخرجه مسلم ١٤٠٧/٣، رقم: ١٧٨٠.

(٨) انظر: المغني ٣٦٦/٦.

٤ ـ عمومات النّصوص الواردة في البيع من غير فصل بين أرض الحرم وغيرها(١).

٥ ـ ولأنّه إجماع الصّحابة ومن بعدهم فإنّهم من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا يتبايعونها ويؤجّرونها ولا ينكر عليهم منكرٌ(٢).

٦ ـ أنّ الأصل في الأراضي كلّها أن تكون محلاًّ للتّمليك إلاّ أنّه امتنع تملّك بعضها شرعاً لعارض الوقف كالمساجد ونحوها، ولم يوجد في الحرم فبقي محلاًّ للتّمليك(٣).

٧ ـ ولأنّها أرض حيّةٌ(٤) لم ترد عليها صدقةٌ مؤبّدةٌ(٥) فجاز بيعها كسائر البلاد(٦).

والذي يظهر بعد عرض أدلّة الفريقين قوّة ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من جواز بيع رباع مكّة ودوره، وأدلّتهم في ذلك قويّة، أمّا ما خالفها فلا يخلو من ضعف ولا يقوى على مخالفة أدلّة الجمهور. ثمّ إنّ الإجماع الآن بل ومن عصر السّلف قد انعقد على الجواز، ولا يمكن الآن القول بتساوي النّاس في دور مكّة، إذ أملاكهم محدودة معلومة موروثة، ولا يجوز لحاج أو معتمر أن يطالب مكّيًّا بسكن بحجّة تساوي النّاس في أملاك مكّة. والقاعدة المتّفق عليها أنّ مسائل الخلاف إن اتّصل ببعض أقوالها قضاءُ حاكم تعيّن ذلك القول وارتفع الخلافُ(٧)، وهذا هو الحاصل في عصرنا هذا وقبل بأزمنة إذ حكم أولو الأمر في تحديد أملاك النّاس بمكّة فلا مجال الآن للخلاف في هذه المسألة.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) انظر: بدائع الصّنائع ١٤٦/٥.
(٢) انظر: البيان ٦٢/٥، والمغني ٣٦٥/٦ ـ ٣٦٦.
(٣) انظر: بدائع الصّنائع ١٤٦/٥.
(٤) احتراز من الموات، انظر: البيان ٦٣/٥.
(٥) احتراز من الوقف، انظر: البيان ٦٣/٥.
(٦) انظر: البيان ٦٣/٥، والمغني ٣٦٦/٦.
(٧) انظر: جواهر الإكليل ٢٦٠/١.

المبحث الخامس
في طواف الوداع وزيارة المدينة النّبويّة

وفيه ثلاث مسائل:
المسألة الأولى: طواف الوداع.
المسألة الثّانية: السّلام على النّبيّ ﷺ.
المسألة الثّالثة: تحريم ما بين لابتي المدينة.

* * *

٨٦ـ المسألة الأولى: طواف الوداع:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ طواف الوداع سنّةٌ لمن أراد الخروج عن مكّة(١)، وهو مذهب مالك(٢)، والشّافعيّ في أحد قوليه(٣). بينما ذهب أبو حنيفة(٤)، والشّافعيّ في قول هو المذهب(٥)، وأحمد(٦) إلى أنّ طواف الوداع واجبٌ يلزم بتركه دمٌ.

---

(١) انظر: الاستذكار ١٢/١٩٥.
(٢) انظر: التّفريع ١/٣٥٦، والكافي ١/٣٧٨، والاستذكار ١٢/١٨٢، والمعونة ١/٥٨٨ ـ ٥٨٩.
(٣) انظر: المجموع ٨/٢٥٤، وروضة الطّالبين ٣/١١٦ ـ ١١٧، وفتح الباري ٣/٥٨٥.
(٤) انظر: المبسوط ٤/٢٤، والأسرار ـ المناسك ص ٣٩٦.
(٥) انظر: المجموع ٨/٢٥٤، وروضة الطّالبين ٣/١١٦ ـ ١١٧، وفتح الباري ٣/٥٨٥.
(٦) انظر: المغني ٥/٣٣٧، والإنصاف ٤/٤٩.

وحجّة مالك وأصحابه على سنّيّة طواف الوداع ما يلي:

١ ـ عن عائشة رضي الله عنها: «أنّ صفيّة بنت حييّ زوج النّبيّ ﷺ حاضت، فذكرتُ ذلك لرسول الله ﷺ فقال: **أحابستُنا هي؟** قالوا: إنّها قد أفاضت، قال: **فلا إذاً**»[١].

قال المازري: «فلو كان طواف الوداع واجباً لاحتُبِس من أجله كما يُحتبس من طواف الإفاضة»[٢].

٢ ـ أنّه طواف سقط عن المكّيّ فليس من السّنن اللاّزمة والذّمّة بريئةٌ إلاّ بيقينٍ[٣].

واحتجّ الجمهور على وجوبه بما رواه ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: «أُمر النّاس أن يكون آخر عهدهم بالبيت، إلاّ أنّه خُفّف عن الحائض»[٤]. وفي رواية: «كان النّاسُ ينصرفون في كلّ وجهٍ فقال رسول الله ﷺ: **لا ينفرنّ أحدٌ حتّى يكون آخرُ عهده بالبيت**»[٥].

قال ابن حجر: «فيه دليل على وجوب طواف الوداع للأمر المؤكّد به، وللتّعبير في حقّ الحائض بالتّخفيف والتّخفيفُ لا يكون إلاّ من أمر مؤكّد»[٦].

أمّا ما احتجّ به المالكيّةُ من سقوطه عن الحائض فليس فيه حجّة لأنّ الحيض عذرٌ سقط به الوجوب بنصّ الحديث.

قال ابن قدامة: «وليس في سقوطه عن المعذور ما يُجَوِّزُ سقوطَه لغيره، كالصّلاة تسقطُ عن الحائض وتجبُ على غيرها، بل تخصيصُ

---

(١) أخرجه البخاري ٥٨٦/٣، رقم: ١٧٥٧، ومسلم ٩٦٤/٢، رقم: ٣٨٤.
(٢) المعلم بفوائد مسلم ١٠٦/٢، وانظر: المعونة ٥٨٩/١.
(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤٢٥/٤.
(٤) أخرجه البخاري ٥٨٥/٣، رقم: ١٧٥٥، ومسلم ٩٦٣/٢، رقم: ٣٨٠.
(٥) أخرجه مسلم ٩٦٣/٢، رقم: ٣٧٩.
(٦) فتح الباري ٥٨٦/٣، وانظر: الأسرار ـ المناسك ٣٩٧.

الحائض بإسقاطه عنها دليلٌ على وجوبه على غيرها إذ لو كان ساقطاً عن الكلّ لم يكن لتخصيصها بذلك معنى»[1].

أمّا سقوطه عن المكيّ فلأنّ طواف الوداع يشرع لمن يخرج عن مكّة ويودّع البيت والمكيّ ماكثٌ غير مودّع.

وبهذا يظهر قوّة ما ذهب إليه الجمهور من وجوب طواف الوداع خاصّة وقد ثبت ذلك بفعله ﷺ وأمره ونهيه.

قال الشّوكانيّ: «وقد اجتمع في طواف الوداع أمرُه ﷺ به ونهيُه عن تركه وفعلُه الذي هو بيان للمجمل الواجب، ولا شكَّ أنّ ذلك يفيد الوجوب»[2].

٨٧ـ المسألة الثّانية: السّلام على النّبيّ ﷺ:

شرع الله عزّ وجلّ الصّلاة والسّلام على رسوله الكريم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا ٥٦﴾[3]. وقال ﷺ: **«من صلّى عليّ واحدةً صلّى الله عليه عشراً»**[4]. ويُشرع السّلام عليه في مواطن كثيرة معلومة عند أهل العلم[5] منها دخول المسجد والخروج منه، والتّشهّد، والأذان، والجمعة، وكلّما ذُكر ﷺ، وغير ذلك. وللقاضي إسماعيل بن إسحاق تأليف مستقلّ في هذا الموضوع سمّاه: «فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ»[6] أورد فيه أحاديث كثيرة في فضل الصّلاة والسّلام على النّبيّ ﷺ.

---

(١) المغني ٣٣٧/٥.
(٢) نيل الأوطار ٤٤٠/٣.
(٣) الأحزاب: الآية ٥٦.
(٤) أخرجه مسلم ٣٠٦/١، رقم: ٧٠.
(٥) ينظر تفصيل ذلك في جلاء الأفهام في الصّلاة والسّلام على خير الأنام لابن القيّم، والقول البديع في الصّلاة على الحبيب الشّفيع للسّخاويّ.
(٦) مطبوع بتحقيق الشّيخ محمّد ناصر الدّين الألباني، وله تحقيقان آخران، انظر: مؤلّفات القاضي إسماعيل.

ومن رحمة الله بخلقه وكرمه على نبيّه ﷺ أن وكّل به ملكاً يبلّغه عن أمّته السّلام عليه؛ وعلى هذا فلا يشرع ما يفعله بعض النّاس إذ يطلبون من المعتمر أو الحاجّ أن يبلّغوا سلام فلانٍ من النّاس إلى رسول الله ﷺ إذا زاروا المدينة النّبويّة، بل عليه أن يسلّم مباشرة على النّبيّ ﷺ حيثما كان فقد تكفّل الله بإبلاغ ذلك إليه ﷺ.

والمقصود أنّ الحاجّ أو المعتمر إذا زار مسجد النّبيّ ﷺ فإنّه يشرع له زيارة قبره ﷺ وقبر صاحبيه أبي بكر وعمر ويسلّم عليهم. ولا يشرع له بعد ذلك تكرار زيارة القبر بل عليه أن يسلّم على النّبيّ ﷺ كلّما دخل مسجده وخرج منه، وفي سائر المواطن المعلومة.

وهذا ما ذهب إليه القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله فنقل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية أنّ القادم من سفر والمريد له سلامه على النّبيّ ﷺ في موضعه الذي هو فيه أفضل له من أن يتربّص قدومه إلى المدينة حتّى يباشر السّلام عليه فيها. وأنّ الغرباء القادمين إلى المدينة يسلّمون على النّبيّ ﷺ إذا دخلوا المسجد وخرجوا منه(١).

ويؤكّد هذا ما رواه القاضي إسماعيل حيث قال: حدّثنا إبراهيم بن حمزة، قال: حدّثنا عبدالعزيز بن محمّد، عن سهيل(٢) قال: «جئتُ أسلّم على النّبيّ ﷺ وحسنُ بن حسنٍ(٣) يتعشّى في بيتٍ عند بيت النّبيّ ﷺ، فدعاني فجئتُه فقال: أُدْنُ فَتَعَشَّ، قال: قلتُ: لا أريده، قال: ما لي رأيتُكَ وقفتَ؟ قال: وقفتُ أسلّم على النّبيّ ﷺ، قال: إذا دخلتَ المسجد فسلِّم عليه، ثمّ قال: إنّ رسول الله ﷺ قال: «**صلّوا في بيوتكم ولا تجعلوا بيوتكم مقابر، لعن الله يهود اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد، وصلّوا عليّ فإنّ صلاتكم تبلغني حيثما كنتم**»(٤).

---

(١) انظر: الرّدّ على الإخنائيّ ٩٣.

(٢) سهيل بن أبي سهيل ذكره ابن حبّان في الثّقات ٤١٨/٦.

(٣) ابن عليّ بن أبي طالب القرشيّ الهاشميّ أبو محمّد المدنيّ، كان قليل الرّواية والفتيا مع صدقه وجلالته، انظر: سير أعلام النّبلاء ٤٨٣/٤ ـ ٤٨٧.

(٤) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ رقم: ٣٠. وفيه انقطاع.

وقال أيضاً: حدّثنا إسماعيل بن أبي أويس، قال: حدّثنا جعفر بن إبراهيم بن محمّد بن عليّ بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب، عمّن أخبره من أهل بيته، عن عليّ بن حسين بن عليّ: «أنّ رجلاً كان يأتي كلَّ غداةٍ فيزور قبرَ النّبيّ ﷺ ويصلّي عليه، ويصنع من ذلك ما انتهره عليه عليُّ بن الحسين، فقال له: ما يحملُك على هذا؟ قال: أحبُّ التّسليم على النّبيّ ﷺ، فقال له عليُّ بن الحسين: هل لكَ أن أحدّثك حديثاً عن أبي؟ قال: نعم. فقال له عليُّ بن حسين: أخبرني أبي، عن جدّي أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تجعلوا قبري عيداً، ولا تجعلوا بيوتكم قبوراً، وصلُّوا عليّ وسلّموا حيثما كنتم فسيبلغني سلامكم وصلاتكم**»[١].

قال ابن عبدالهادي: «فانظر هذه السّنّة كيف مخرجها من أهل المدينة وأهل البيت رضي الله عنهم، من رواية عليّ بن أبي طالب وابنه الحسن وابني ابنيه عليّ بن الحسين زين العابدين والحسن بن الحسن شيخ بني هاشم في زمانه، الذين لهم من رسول الله ﷺ قرب النّسب وقرب الدّار»[٢].

وقال ابن تيمية: «كان الصّحابة بالمدينة على عهد الخلفاء الرّاشدين ومن بعدهم إذا دخلوا المسجد لصلاة أو اعتكاف أو تعليم أو تعلّم أو ذكر لله ودعاء له ونحو ذلك ممّا شرع في المساجد لم يكونوا يذهبون إلى ناحية القبر فيزورونه هناك، ولا يقفون خارج الحجرة، كما لم يكونوا يدخلون الحجرة أيضاً لزيارة قبره.

فلم تكن الصّحابة بالمدينة يزورون قبرهﷺ، لأنّ المسجد خارج الحجرة ولا داخل الحجرة، ولا كانوا أيضاً يأتون من بيوتهم لمجرّد زيارة قبرهﷺ، بل هذا من البدع التي أنكرها الأئمّة والعلماء، وإن كان الزّائرُ منهم ليس مقصوده إلاّ الصّلاة والسّلام عليه، وبيّنوا أنّ السّلف لم يفعلوها

---

(١) فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ للقاضي إسماعيل رقم: ٢٠. وفي إسناده جهالةٌ، لكن للحديث متابعات تقوّيه استوفاها محقّق الكتاب عبدالحقّ التّركماني ١١٤ ـ ١١٦.

(٢) الصّارم المنكي في الرّدّ على السّبكيّ ١٦٤.

كما ذكره مالكٌ في «المبسوط»، وقد ذكره أصحابُه كأبي الوليد الباجي والقاضي عياض وغيرهما.

قيل لمالك: إنّ ناساً من أهل المدينة لا يقدمون من سفر ولا يريدونه يفعلون ذلك، أي: يقفون على قبر النّبيّ ﷺ فيصلّون عليه ويدعون له ولأبي بكر وعمر، يفعلون ذلك في اليوم مرّة أو أكثر، وربّما وقفوا في الجمعة أو الأيّام المرّة أو المرّتين أو أكثر عند القبر يسلّمون ويدعون ساعةً.

فقال: «لم يبلغني هذا عن أهل الفقه ببلدنا وتركُه واسعٌ، ولن يصلح آخرُ هذه الأمّة إلاّ ما أصلح أوّلها، ولم يبلغني هذا عن أوّل هذه الأمّة وصدرها أنّهم كانوا يفعلون ذلك، ويكره إلاّ لمن جاء من سفر أو أراده».

فقد كره مالكٌ رحمه الله هذا، وبيّن أنّه لم يبلغه هذا عن أهل العلم بالمدينة ولا عن صدر هذه الأمّة وأوّلها وهم الصّحابة...»[١].

٨٨ - المسألة الثّالثة: تحريم ما بين لابتي المدينة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ ما بين لابتي المدينة حرامٌ، وذكر في ذلك أحاديث وآثاراً بأسانيده هي:

١ - قال إسماعيل بن إسحاق[٢]: حدّثنا محمّد بن أبي بكر، قال: حدّثنا الفضيل بن سليمان[٣]، قال: حدّثنا محمّد بن أبي يحيى، عن أبي إسحاق[٤]، عن عامر بن سعد بن أبي وقّاص، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: **«ما بين لابتي[٥] المدينة حرامٌ كما حرّم إبراهيم مكّة، اللّهمّ**

(١) الرّدّ على الإخنائيّ ٩٥ - ٩٦.

(٢) نقله ابن عبدالبرّ في التّمهيد ٦/٣١٥.

(٣) النّميري صدوق له خطأ كثير، توفّي سنة ١٨٣هـ، انظر: تقريب التّهذيب رقم: ٥٤٢٧.

(٤) إبراهيم بن سالم بن أبي أميّة التّميمي المدني المعروف ببَردان، صدوق، توفّي سنة ١٥٣هـ، التّقريب رقم: ١٧٦.

(٥) جمع لابَةٍ بتخفيف الباء الحرّة وهي الأرض التي قد ألبستها حجارة سود، انظر: غريب الحديث ١/٣١٤ لأبي عبيد، والاستذكار ٢٦/٣٨، وفتح الباري ٤/٨٣.

اجعل البَركة فيها بركتين، وبارك لهم في صاعهم ومدّهم»[١].

٢ ـ وقال: حدّثني إسماعيل بن أبي أويس، قال: حدّثني أبي، عن شرحبيل بن سعد أنّه خرج هو وعبدالرّحمٰن بن حسّان بن ثابت بحبالتين لهما إلى الأسواف[٢] صدقة زيد بن ثابت، قال: ونحن غلمان، فصاد عبدالرّحمٰن طائراً يقال له: النُّهَس، فشكله، قال: فدقّ زيدُ بن ثابت بابَ الحائط، فناولني عبدُالرّحمٰن النُّهَس، فدخل زيد بن ثابت فرأى معي النُّهَسَ فقال: أصدتّم هذا؟ فقلتُ: نعم. فقال: ناولنيها، فناولتُه إيّاه فحلّ شكاله وسوّى ريشه ثمّ أرسله، ثمّ تناول يدي فصكّ قفاي، ثمّ قال: يا خبيث أما علمتَ أنّ رسول الله ﷺ نهى أن يُصاد بين لابتي المدينة[٣].

٣ ـ وقال: حدّثني نصر بن عليّ، قال: أخبرنا الأصمعيّ، قال: أخبرنا مالكٌ، عن رجل قال: أصبتُ نُهَساً بالأسواف، فأخذه زيد بن ثابت فأرسله.

قال الأصمعيّ: فحدّثتُ به نافع بن عبدالرّحمٰن بن أبي نعيم فقال: ذلك شرحبيلُ بن سعد أنا سمعتُه منه[٤].

٤ ـ وقال: حدّثني مُسَدَّدٌ، قال: حدّثني حمّاد بن زيد، عن عبدالله بن عمر، عن شرحبيل بن سعد قال: أصبتُ طائراً بالمدينة، فرآني زيدُ بن ثابت فانتزعه منّي فأرسله[٥].

٥ ـ وقال: حدّثني عليّ بن المديني، قال: حدّثني سفيان، عن

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٦٢/٣، رقم: ١٤٥٧ من طريق حسين بن محمّد، حدّثنا الفضيل بن سليمان به. وله شاهدٌ من حديث أبي سعيد الخدري أخرجه مسلم ١٠٠١/٢ ـ ١٠٠٢، رقم: ١٣٧٤.

(٢) الأسواف: موضع بناحية البقيع من المدينة وهو موضع صدقة زيد بن ثابت وماله، الاستذكار ٤٠/٢٦.

(٣) الاستذكار ٤٠/٢٦.

(٤) الاستذكار ٤١/٢٦.

(٥) نفسه ٤١/٢٦.

زياد بن سعد الخراساني، قال: سمعتُ شرحبيل بن سعد يقول: أتانا زيد بن ثابت ونحن غلمان نلعب في حائطٍ لنا ومعنا فخاخٌ ننصب بها، فصاح بنا وطردنا وقال: ألم تعلموا أنّ رسول الله ﷺ حرّم صيدَها ـ يعني المدينة[1] ـ.

٦ ـ وقال: حدّثني إبراهيم بن عبدالله الهروي، قال: حدّثني ابن أبي الزّناد، عن شرحبيل بن سعد أنّ زيد بن ثابت وجده قد اصطاد طائراً يقال له: نُهَسٌ في الأسواف، قال: فأخذه منّي فأرسله وضربني وقال: يا عدوَّ الله أما علمتَ أنّ رسول الله ﷺ حرّم ما بين لابتيها ـ يعني المدينة[2] ـ.

فهذه الأحاديث تدلّ على تحريم المدينة، والمقصود تحريم صيدها وقطع شجرها، وهي ظاهرةُ الدّلالة على التّحريم، ومع ذلك ردّها بعض الفقهاء استدلالاً بحديث أنس في قصّة الغلام الذي كان له طيرٌ يقال له: النّغير، وقد تعجّب القاضي إسماعيل من ذلك فقال ـ بعد أن ذكر الآثار في تحريم ما بين لابتي المدينة ـ: «إنّي لأعجبُ ممّن ردّ هذه الأحاديث بحديث أنسٍ: **يا أبا عُمير، ما فعل النُّغَير**»[3].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من تحريم صيد المدينة وقطع شجرها هو مذهب مالك[4]، والشّافعيّ[5]، وأحمد بن حنبل[6]. وذهب أبو حنيفة إلى عدم تحريم المدينة فيحلّ عنده صيدُها وقطع شجرها[7].

---

(١) نفسه ٢٦/٤١.
(٢) نفسه ٢٦/٤٢.
(٣) التّمهيد ٦/٣١٤.
(٤) حكاه عن مالك القاضي إسماعيل كما في الاستذكار ٢٦/٤٢، وانظر: النّوادر والزّيادات ٢/٤٧٨، والتّمهيد ٦/٣٠٩، والبيان والتّحصيل ٤/٤٥ ـ ٤٦.
(٥) ذكر النّووي أنّ هذا هو المذهب وعليه نصّ الشّافعيّ وأطبق عليه جماهير الشّافعيّة، وحكى المتولّي والرّافعيّ قولاً شاذًّا أنّه مكروه ليس بحرام، وهو نقلٌ شاذٌّ ضعيفٌ بل باطلٌ منابذٌ للأحاديث الصّحيحة، انظر: المجموع ٧/٤٨٠.
(٦) انظر: المغني ٥/١٨٩ ـ ١٩٠.
(٧) انظر: شرح معاني الآثار ٤/١٩٦.

وحجّة الجمهور الأحاديث الصّحيحة الواردة في تحريم المدينة وقد سبق بعضُها، ومنها ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنّه كان يقول: لو رأيتُ الظّباءَ ترتع ما ذعرتُها، قال رسول الله ﷺ: **«ما بين لابتيها حرامٌ»**(١).

قال ابن عبدالبرّ: «في هذا الحديث من الفقه تحريم المدينة، وإذا كانت حراماً لم يجز فيها الاصطياد ولا قطع الشّجر كهيئة مكّة، إلاَّ أنّه لا جزاء فيها عند العلماء»(٢).

ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النّبيّ ﷺ قال: **««حُرِّم ما بين لابتي المدينة على لساني»**(٣).

قال المهلّب: «يريد أنّ تحريمها كان من طريق الوحي، فوجب تحريمُ صيدها وقطع شجرَها»(٤).

ومنها حديث جابر رضي الله عنه قال: قال النّبيّ ﷺ: **«إنّ إبراهيم حرّم مكّة، وإنّي حرّمتُ المدينة ما بين لابتيها، لا يقطع عضاهُها، ولا يصاد صيدُها»**(٥).

واحتجّ الحنفيّة بما يلي:

١ ـ حديث أنسٍ: **«يا أبا عُمير، ما فعل النُّغَير»**(٦).

وأجيب عنه بجوابين:

الأوّل: احتمال أن يكون من صيد الحلّ(٧).

---

(١) أخرجه مالك في الموطّأ ٨٨٩/٢، رقم: ١١ ـ تحقيق فؤاد، عن ابن شهاب، عن سعيد بن المسيّب، عن أبي هريرة به، وإسناده صحيح.
(٢) التّمهيد ٣٠٩/٦.
(٣) أخرجه البخاري ٨١/٤، رقم: ١٨٦٩.
(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٥٣٩/٤.
(٥) أخرجه مسلم ٩٩٢/٢، رقم: ٤٥٨.
(٦) أخرجه البخاري ٥٨٢/١٠، رقم: ٦٢٠٣، ومسلم ١٦٩٢/٣ ـ ١٦٩٣، رقم: ٣.
(٧) انظر: شرح ابن بطّال ٥٣٩/٤، والاستذكار ٤٣/٢٦، والتّمهيد ٣١٣/٦ ـ ٣١٤، وفتح الباري ٨٣/٤.

والثّاني: احتمال أن تكون قصّة أبي عمير كانت قبل التّحريم[(١)].

٢ ـ الاحتجاج بحديث أنس في قصّة قطع النّخل لبناء المسجد، ولو كان قطعُ شجرها حراماً ما فعله ﷺ.

وتعقّب بأنّ ذلك كان في أوّل الهجرة وحديثُ تحريم المدينة كان بعد رجوعه ﷺ من خيبر[(٢)].

٣ ـ احتمال أن يكون سببُ النّهي عن صيد المدينة وقطع شجرها كون الهجرة كانت إليها، فكان بقاءُ الصّيد والشّجر ممّا يزيد في زينتها ويدعو إلى ألفتها، فلمَّا انقطعت الهجرةُ زال ذلك ونسخ هذا الحكم.

وأجيب بأنّ النّسخ لا يثبت إلاَّ بدليل، وقد ثبت على الفتوى بتحريمها سعد بن أبي وقّاص وزيد بن ثابت وأبو سعيد الخدري وغيرهم[(٣)].

٤ ـ إجماع العلماء على أنّه لا بأس أن يدخل الرّجل المدينة حلالاً، فلمَّا لم تكن محرّمةً في نفسها كان حكمُ صيدها وشجرها كحكمها في نفسها.

قال الطّحاوي: «أمّا حكم ذلك من طريق النّظر فإنَّا رأينا مكّة حراماً وصيدها وشجرها كذلك، هذا ما لا اختلاف بين المسلمين فيه. ثمّ رأينا من أراد دخول مكّة لم يكن له أن يدخلها إلاَّ حراماً فكان دخولُ الحرم لا يحلّ لحلال، وكانت حرمة صيده وشجره كحرمته في نفسه. ثمّ رأينا المدينة كلّ قد أجمع أنّه لا بأس بدخولها للرّجل حلالاً، فلمَّا لم تكن محرّمةً في نفسها كان حكمُ صيدها وشجرها كحكمها في نفسها، ولمّا كان صيدُ مكّة إنّما حرّم لحرمتها ولم تكن المدينة في نفسها حراماً لم يكن صيدُها ولا شجرُها حراماً»[(٤)].

---

(١) انظر: الاستذكار ٤٣/٢٦، وفتح الباري ٨٣/٤.
(٢) انظر: فتح الباري ٨٣/٤.
(٣) انظر: فتح الباري ٨٣/٤.
(٤) شرح معاني الآثار ١٩٦/٤.

ويجاب بأنّ هذا استعمال للقياس في مورد النصّ وهو فاسد الاعتبار، إذ قد ثبت عنه ﷺ في غير ما حديث تحريم المدينة في نفسها.

٥ ـ لو كانت المدينة محرّمةً لبيّنه ﷺ بياناً عامًّا.

وأجيب بأنّ تحريمها ورد من حديث عليّ وأبي هريرة ورافع وعبدالله بن زيد وسعد وجابر وأنس وغيرهم.

قال ابن قدامة: «وهذا يدلّ على تعميم البيان وليس هو في الدّرجة دون أخبار تحريم الحرم وقد قبلوه وأثبتوا أحكامه، على أنّه ليس بممتنع أن يبيّنه بياناً خاصًّا أو يبيّنه بياناً عامًّا فينقل نقلاً خاصًّا كصفة الأذان والوتر والإقامة»(١).

٦ ـ الاحتجاج لسقوط تحريم المدينة بسقوط الجزاء في صيدها.

وأجاب ابن عبدالبرّ فقال: «وأمّا حجّة من احتجّ لسقوط التّحريم لصيد المدينة بسقوط الجزاء في صيدها ففاسدةٌ لأنّ الجزاء فيما ذكره العلماء لم يكن في صيد مكّة إلاّ على أمّة محمّد ﷺ خاصّة ولم يكن على من كان من قبلنا جزاءٌ في صيد مكّة، ونزعوا بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ . . .﴾(٢)، وقوله: ﴿لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ . . .﴾(٣)(٤).

وقال ابن بطّال: «لا حجّة في هذا لأنّ صيد مكّة قد كان محرّماً على غير أمّة محمّد ﷺ ولم يكن عليهم فيه جزاء وإنّما الجزاءُ فيه على أمّة محمّد، فليس إيجابُ الجزاء فيه علّةً للتّحريم»(٥).

وقال القاضي إسماعيل بن إسحاق: «لم يبلغنا أنّه كان في شريعة

---

(١) المغني ١٩٠/٥.
(٢) المائدة: الآية ٩٤.
(٣) المائدة: الآية ٩٥.
(٤) الاستذكار ٤٣/٢٦.
(٥) شرح صحيح البخاري ٥٣٩/٤.

إبراهيم جزاء صيدٍ، وظاهرُ الآية يدلّ على أنّه أمرٌ شرعه الله لهذه الأمّة بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَيَبۡلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَيۡءٖ مِّنَ ٱلصَّيۡدِ تَنَالُهُۥٓ أَيۡدِيكُمۡ وَرِمَاحُكُمۡ﴾ إلى قوله: ﴿لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞ ...﴾»[1].

فظهر بهذا أنّ أرجح القولين هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من تحريم صيد المدينة وقطع شجرها لقوّة أدلّتهم وخلّوها عن المعارض، وضعف أدلّة الحنفية وقوّة المعارض لها.

ويؤيّد مذهب الجمهور جريان عمل الصّحابة الذين فهموا عن رسول الله ﷺ التّحريم قال ابن بطّال: «حجّة الجماعة أنّ الصّحابة فهمت من الرّسول ﷺ تحريم الصّيد في حرم المدينة لأنّهم أمروا بذلك وأفتوا به وهم القدوة الذين يجب اتّباعهم»[2].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) التّمهيد ٦/٣١٥.

(٢) شرح صحيح البخاري ٤/٥٣٩.

الباب الثّاني

فقهه في المعاملات

وفيه ثلاثة وعشرون فصلاً:

الفصل الأوّل: فقهه في النّكاح.

الفصل الثاني: فقهه في الطلاق.

الفصل الثالث: فقهه في الرضاع.

الفصل الرابع: فقهه في البيوع.

الفصل الخامس: الغصب والاستحقاق والكفالة.

الفصل السادس: الوديعة.

الفصل السابع: القراض والكراء والوكالة.

الفصل الثامن: الربا والعرايا والمزابنة والصرف.

الفصل التاسع: اللقطة.

الفصل العاشر: الرهون والديون والشركة والشفعة.

الفصل الحادي عشر: الشهادات.

الفصل الثاني عشر: العتق والولاء.

الفصل الثالث عشر: الكتابة والتدبير.

الفصل الرابع عشر: الحدود.

الفصل الخامس عشر: في الاستئذان.

الفصل السادس عشر: في الأطعمة والألبسة.

الفصل السابع عشر: في الأضحية والذكاة.

الفصل الثامن عشر: في النذور والأيمان.

الفصل التاسع عشر: في الأقضية.

الفصل العشرون: الجهاد والركاز.

الفصل الحادي والعشرون: حكم إكرام الذمي.

الفصل الثاني والعشرون: الوصية والمواريث.

الفصل الثالث والعشرون: في أحكام القصاص والخوارج واستتابة أهل البدع.

الفصل الأول
فقهه في النكاح

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في شروط النكاح.

المبحث الثاني: في أحكام بعض الأنكحة.

المبحث الثالث: في تعريف الأيم والخلاف في الوالد هل يملك مال ولده أم لا؟

المبحث الأول

في شروط النكاح



وفيه ثمان عشرة مسألة:

المسألة الأولى: حكم نكاح الثّيب بغير أمرها.

المسألة الثّانية: إن نكحت المرأةُ بغير وليّ فسخ النّكاح.

المسألة الثّالثة: حكم الزّوجين إذا تنازعا في قبض الصّداق بعد الدّخول.

المسألة الرّابعة: اشتراط إكمال الصّداق بالمسيس.

المسألة الخامسة: لو وكّلت المرأةُ ذات القدر غير وليّها فزوّجها فرضي الوليّ فإنّ الدخول فوتٌ.

المسألة السّادسة: ردّ إسماعيل على من شبّه غير الوليّ بوليّ أمر المرأة.

المسألة السّابعة: المرأة إن زوّجها الأبعد من أوليائها والأقعد حاضر.

المسألة الثّامنة: حكم نكاح المرأة بلا وليّ.

المسألة التّاسعة: الثّيب إذا زوّجها أبوها بغير إذنها ثمّ بلغها فأجازت.

المسألة العاشرة: حكم العبد ينكح بغير إذن سيّده.

المسألة الحادية عشرة: حكم المرأة إذا زوّجها غيرُ وليّها ثمّ فسخه الحاكم هل يعتبر تطليقةً؟

المسألة الثّانية عشرة: حكم مهر الأمة إذا زوّجها السّيّد بعبده.

المسألة الثّالثة عشرة: إنكاح غير الأب لا يجوز إلاّ بأمر المرأة إذا كانت بكراً.

المسألة الرّابعة عشرة: جواز إنكاح الأب ابنته البكر بغير أمرها.

المسألة الخامسة عشرة: حكم الدّخول بالمرأة التي صيّرت أمرها إلى رجل دون أوليائها.

المسألة السّادسة عشرة: حكم إنكاح السيّد أمته وعبده بغير إذنهما.

المسألة السّابعة عشرة: حكم المرأة تكون بموضع لا سلطان فيه ولا وليّ لها.

المسألة الثّامنة عشرة: كيفيّة استئذان البكر في النّكاح.

***

[٨٩] ـ المسألة الأولى: حكم نكاح الثّيّب بغير أمرها:

أجمع الفقهاءُ على أنّ الثّيّب لا يزوّجها وليُّها إلاَّ بإذنها ورضاها، ولم يخالف في ذلك إلاَّ الحسن البصري حيث أجاز للأب أن يُنْكِحَ ابنته بكراً كانت أو ثيّباً كرهت أو لم تكره.

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى: «لا أعلم أحداً قال في الثّيّب بقول الحسن»[١].

وقد ذكر الإجماع على ذلك أهلُ العلم وهذه بعض نصوصهم في ذلك:

قال ابن بطّال: «اتّفق أئمّةُ الفتوى بالأمصار على أنّ الأب إذا زوّج ابنته الثّيّب بغير رضاها أنّه لا يجوز ويردّ، وشذّ الحسن البصري فخالف الجماعة»[٢].

---

(١) التّمهيد ٣١٩/١٩، والمغني ٤٠٦/٩.

(٢) شرح صحيح البخاري ٢٥٥/٧، وانظر: المعونة ٧٢٠/٢.

وقال السّرخسيّ: «وهو مجمع عليه»[(١)].

وقال أبو حامد: «وهو إجماع لا خلاف فيه»[(٢)].

وقال الماورديّ: «وهذا متّفق عليه»[(٣)].

وقال ابن حجر: «ردُّ النّكاح إذا كانت ثيّباً فزوّجت بغير رضاها إجماعٌ، إلاّ ما نقل عن الحسن أنّه أجاز إجبار الأب الثّيّب ولو كرهت»[(٤)].

ومستند هذا الإجماع ما يلي:

١ ـ ما روته خنساء بنت خِدام الأنصاريّة أنّ أباها زوّجها وهي ثيّبٌ فكرهت ذلك، فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحه[(٥)].

قال ابن عبدالبرّ: «هذا حديث صحيح مجمع على صحّته وعلى القول به»[(٦)].

٢ ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النّبيّ ﷺ قال: **«لا تنكح الأيّم[(٧)] حتّى تستأمر»**[(٨)].

ودلالة الحديث على المراد ظاهرة إذ النّفي بمعنى النّهي والنّهي يقتضي الفساد.

٣ ـ عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّ النّبيّ ﷺ قال: **«الثّيّبُ أحقُّ بنفسها من وليّها»**[(٩)].

---

(١) المبسوط ٩/٥، وانظر: موطّأ محمّد بن الحسن ١٦٥، ومختصر الطّحاوي ١٧٢ ـ ١٧٣.
(٢) البيان للعمراني ١٨٢/٩، وانظر: الأمّ ٧٣/١١ ـ تحقيق: حسّون، والحاوي ٦٦/٩.
(٣) الحاوي ٦٦/٩.
(٤) فتح الباري ١٩٤/٩.
(٥) أخرجه مالك في الموطّأ ٤١/٢ ـ ٤٢، رقم: ١٥٣٠، ومن طريقه البخاري ١٩٤/٩، رقم: ٥١٣٨.
(٦) التّمهيد ٣١٨/١٩.
(٧) وهي الثّيّب.
(٨) أخرجه البخاري ١٩١/٩، رقم: ٥١٣٦، ومسلم ١٠٣٦/٢، رقم: ٦٤.
(٩) أخرجه مسلم ١٠٣٧/٢، رقم: ٦٧.

٤ ـ ولأنّها رشيدةٌ عالمةٌ بالمقصود من النّكاح مختبرة فلم يجز إجبارُها عليه كالرّجل[١].

والحاصل أنّ قول الحسن مخالفٌ لإجماع الفقهاء ومثلُه في الشّذوذ قول النّخعي حيث قال: إن كانت الابنةُ في عياله زوّجها ولم يستأمرها، وإن لم تكن في عياله وكانت نائيةً عنه استأمرها.

قال ابن بطّال: «ولم يلتفت أحدٌ من الأئمّة إلى هذين القولين لمخالفتهما للسّنّة الثّابتة في خنساء وغيرها، وما خالف السّنّة فهو مردودٌ»[٢].

واختلف الأئمّة القائلون بهذا فيما إذا وقع العقدُ بغير رضا الثّيّب على ثلاثة أقوال هي:

الأوّل: إن أجازته جاز وإن أبطلته بطل، وهو مذهب أبي حنيفة[٣].

الثّاني: إن أجازته عن قرب جاز وإلاَّ بطل، وهو المنقول عن مالك في أحد قوليه[٤].

قال إسماعيل القاضي: «أصل قول مالك في هذه المسألة أنّه لا يجوز إلاَّ يكون بالقرب فإنّه استحسن إجازته؛ لأنّه كان في وقت واحد وفور واحد، وإنّما أبطله مالكٌ لأنّ عقد الوليّ بغير أمر المرأة كأنّه لم يكن، ولو بلغ المرأة فأنكرت لم يكن فيه طلاقٌ لأنّه لم يكن هناك نكاحٌ»[٥].

الثّالث: ردّه مطلقاً، وهو المنقول عن مالك في القول الآخَر[٦].

روى إسماعيل القاضي عن أبي ثابت عن ابن القاسم قال: «ولقد

---

(١) انظر: المغني ٤٠٧/٩.
(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٢٥٥/٧.
(٣) انظر: مختصر الطّحاوي ١٧٢ ـ ١٧٣، والمبسوط ٩/٩.
(٤) انظر: التّفريع ٢٩/٢، والكافي ٥٢٣/٢ ـ ٥٢٤.
(٥) التّمهيد ٣١٩/١٩، وشرح صحيح البخاري ٢٥٥/٧ لابن بطّال.
(٦) انظر: التّفريع ٢٩/٢، والكافي ٥٢٣/٢ ـ ٥٢٤.

سألتُ مالكاً عن الرّجل يزوج ابنه البالغ المنقطع عنه أو ابنته الثّيّب وهي غائبةٌ عنه فيرضيان بما فعل أبوهما فقال مالكٌ: لا يقام على هذا النّكاح وإن رضيا»[(١)].

وإلى هذا ذهب الشّافعيّ[(٢)]، وأحمد[(٣)]، وهو الأشبه بحديث خنساء وغيرها.

٩٠ـ المسالة الثّانية: إن نكحت المرأةُ بغير وليّ فسخ النّكاح:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المرأة إذا نكحت بغير وليّ فسخ النّكاح، فإن دخل وفات الأمرُ بالدّخول وطول الزّمن والولادة لم يفسخ؛ لأنّه لا يفسخ من الأحكام إلاّ الحرام البيّن، أو يكون خطأ لا شكّ فيه، فأمّا ما فيه مجال للاجتهاد وفيه الاختلاف فلا يفسخ[(٤)]، وبهذا قال المالكيّة[(٥)].

وذهب الشّافعيّة إلى أنّ النّكاح لا يصحّ إلاّ بوليّ فإن عقدت المرأةُ بنفسها دون وليّها وحكم به الحاكم ففيه وجهان:

أحدهما: أنّه ينقض حكمه لأنّه مخالف لنصّ الخبر.

والثّاني: لا ينقض وهو الصّحيح لأنّه مختلف فيه، فلم ينقض فيه حكم الحاكم[(٦)].

وذهب الحنابلة إلى أنّ المرأة إن تزوّجت بغير وليّ فالنّكاح لا يحلّ الوطءُ فيه، وعليه فراقها، فإن وطىء فلا حدّ عليه في ظاهر كلام أحمد لأنّه وطء مختلف في حلّه فلم يجب به حدّ كوطء التي تزوّجها في عدّة أختها.

---

(١) التّمهيد ٣١٩/١٩ ـ ٣٢٠.
(٢) انظر: المهذّب ٤٨/٢، والحاوي ٦٦/٩.
(٣) انظر: المقنع لابن البنّا ٨٨٨/٣، والمغني ٤٠٦/٩.
(٤) نقله عن القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في الاستذكار ٣٧/١٦.
(٥) انظر: جواهر الإكليل ٢٧٩/١، عند قول خليل: «وَإِلاَّ صَحَّ إِنْ دَخَلَ وَطَالَ».
(٦) انظر: المهذّب ١١٨/٤.

وذكر عن ابن حامد أنّه أوجب به الحدّ لأنّه وطء في نكاح منصوص على بطلانه أشبه ما لو تزوّج ذات زوج. وإن حكم بصحّة هذا العقد حاكم ففيه وجهان:

أحدهما: لا يجوز نقضه لأنّه حكم مختلف فيه فأشبه الشّفعة للجار، وهو الصّحيح من المذهب(١).

والثّاني: ينقض لأنّه خالف النّصّ(٢).

أمّا الحنفيّة، فالوليّ ليس عندهم من أركان النّكاح ولا من فرائضه، وإنّما هو من تمام النّكاح وجماله، فإذا تزوّجت عندهم كفؤاً صحّ نكاحها ولا يفسخ(٣).

فالذي يظهر من قول الجمهور أنّه يبطلون نكاح المرأة بغير وليّ إذا لم يحصل دخول، أمّا إذا حصل ورزق الزّوجان أولاداً فإنّ النّكا يمضي لوجود شبهة الخلاف في المسألة، وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عمّن تزوّجت دون إذن وليّها؟ فأجاب بأنّ نكاحها باطل عند أكثر العلماء والفقهاء، وللأب أن يجدّده، وإن كان دخل بها فلها المهر، ويجوز أن يزوّجها الأبُ في عدّة النّكاح الفاسد عند أكثر العلماء(٤).

٩١ـ المسألة الثّالثة: حكم الزّوجين إذا تنازعا في قبض الصّداق بعد الدّخول:

إذا تصادق الزّوجان على الصّداق واختلفا في قبضه فقال الزّوج: قد أقبضتُّها إيّاه، وقالت الزّوجة: لم أقبض، فإن كان لم يدخل بها فالقول قولُها مع اليمين اتّفاقاً، وإن كان دخل بها فالمشهور من قول مالك أنّ القولَ

---

(١) انظر: الإنصاف ٦٨/٨.
(٢) انظر: الكافي ٢٢٤/٤.
(٣) انظر: مختصر الطّحاوي ١٧١.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٣٢.

قولُ الزّوج مع يمينه(١)، وإليه ذهب أحمد في رواية(٢)، بينما ذهب الجمهور إلى أنّ القولَ في ذلك قولُ الزّوجة مع يمينها(٣).

قال ابن الجلّاب: «قال القاضي إسماعيل بن إسحاق وغيره من شيوخنا: إنّما قال مالكٌ هذا بالمدينة لأنّ عادتهم جرت بدفع الصّداق قبل الدّخول، فأمّا في سائر الأمصار فالقول قول المرأة مع يمينها قبل الدّخول بها وبعده لأنّ الرّجل قد أقرّ بالصّداق وادّعى البراءة منه، والمرأة مدّعى عليها ذلك فالقول قولُها مع يمينها»(٤).

وقد صحّح القاضي عبدالوهّاب هذا عن مالك ـ وهو الموافق لقول الجمهور ـ فقال: «وينبغي أن يكون هذا هو الصّحيح»(٥).

وحجّة الجمهور ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«اليمينُ على المدّعى عليه»**(٦)، والمرأةُ مدّعى عليها في جميع الحالات فكان القول قولها(٧).

٢ ـ ولأنّ الزّوج ادّعى تسليم الحقّ الذي عليه فلم يقبل بغير بيّنة كما لو ادّعى تسليم الثّمن أو كما قبل الدّخول(٨).

---

(١) انظر: التّفريع ٤٣/٢، وعيون المجالس ١١٥١/٣، والكافي ٥٥٧/٢.
(٢) انظر: المغني ١٣٤/١٠، والإنصاف ٢٩٣/٨، والمذهب كقول الجمهور من أنّ القول قول المرأة مع يمينها قال المرداوي: «هذا المذهب وعليه الأصحاب قاطبةً».
(٣) انظر: مختصر الطّحاوي ص ١٨٤ ـ ١٨٥، وتكملة المجموع ٣٨٤/١٦، والمغني ١٣٤/١٠، والإنصاف ٢٩٣/٨.
(٤) التّفريع ٤٣/٢. ومثله في الكافي لابن عبدالبرّ ٥٥٧/٢ ـ ٥٥٨.
(٥) عيون المجالس ١١٥٢/٣.
(٦) أخرجه البخاري ٢٣١/٨، رقم: ٤٥٥٢، ومسلم ١٣٣٦/٣، رقم: ١، من حديث ابن عبّاس.
(٧) انظر: تكملة المجموع ٣٨٤/١٦.
(٨) انظر: المغني ١٣٥/١٠.

٩٢ـ المسالة الرّابعة: اشتراط إكمال الصّداق بالمسيس:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى أنّ الرّجل إذا خلا بامرأته فلا يخلو الحالُ من أمرين:

الأوّل: أن يخلو بها في منزله فادّعتْ أنّه وطئها وأنكر الزّوجُ ذلك، فالقول حينئذ قولُ المرأة مع يمينها وتستحقُّ الصّداقَ كاملاً.

الثّاني: أن يخلو بها في منزلها فادّعتْ أنّه وطئها وأنكر الزّوجُ ذلك.

وفي هذه الحال الثّانية روايتان عن مالك:

إحداهما: أنّ القولَ قولُ المرأة مع يمينها وتستحقُّ الصّداقَ كاملاً.

الثّانية: أنّ القولَ قولُ الرّجل مع يمينه فلو طلّقها والحالُ أنّه قد خلا بها دون المسيس فلها نصفُ الصّداق(١).

والذي عليه المذهب ـ وهو رأي القاضي فيما يظهر(٢)ـ الرّوايةُ الأولى من استحقاق المرأة الصّداق كاملاً وتصديق المرأة مع يمينها في حصول الوطء، أمّا إذا حصلت الخلوةُ وتصادقا على عدم الوطء فيجب لها حينئذ نصف الصّداق(٣).

وأصل الخلاف في هذا هو اختلافهم في موجب كمال الصّداق(٤)، وفيه قولان:

الأوّل: أنّ موجب كمال الصّداق هو الخلوة بمجرّدها ولو لم يحصل

---

(١) انظر: الكافي ٥٥٨/٢، وحاشية التّفريع ٤٣/٢.

(٢) إذ هو المشهور في المذهب وسياقه للمسألة يوحي بموافقته، وما خالف فيه مذهب مالك يشتهر عادة عند المالكيّة ويذكرونه خاصّة أئمّة المالكيّة البغداديّين.

(٣) انظر: المدوّنة ٢٢٢/٢، وعيون المجالس ١١٤٥/٣، والمنتقى ٢٩٣/٣، والقوانين الفقهيّة ١٣٥.

(٤) وتسمّى مسألة إرخاء السّتور.

وطءٌ، وبه قال أبو حنيفة[١]، والشّافعيّ في القديم[٢]، وأحمد في رواية[٣].

الثّاني: أنّ موجب كمال الصّداق هو الوطء بمغيب الحشفة، ولا تأثير للخلوة في كمال الصّداق، وبه قال مالك[٤]، والشّافعيُّ في الجديد[٥]، وأحمد في رواية[٦].

وقد احتجّ القائلون بأنّ موجب كمال الصّداق هو الخلوة بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾[٧]، ففي الآية نهيٌ عن استرداد شيء من الصّداق بعد الخلوة، فإنّ الإفضاء عبارةٌ عن الخلوة ومنه يسمّى المكان الخالي فضاء، ومنه قولُ القائل: «أفضيتُ له بشغري» أي: خلوتُ به وذكرتُ له سرّي، وتبيّن بهذا أنّ المراد بالآية المسيس أو ما يقوم مقامه وهي الخلوةُ[٨].

٢ ـ أنّه إجماعُ الصّحابة حيث قضى الخلفاءُ الرّاشدون المهديّون أنّ من أغلق باباً أو أرخى ستراً فقد وجب المهرُ ووجبت العدّةُ، وهذه قضايا تشتهر، ولم يخالفهم أحدٌ في عصرهم فكان إجماعاً[٩].

٣ ـ ولأنّ التّسليم المستحقّ وجد من جهتها حيث سلّمت نفسها

---

(١) انظر: مختصر الطّحاوي ٢٠٣، ومختصر اختلاف العلماء ٣٤٨/٢، والمبسوط ١٤٨/٥.
(٢) انظر: البيان ٤٠١/٩ ـ ٤٠٢، وروضة الطّالبين ٢٦٣/٧.
(٣) هي المذهب عند الحنابلة، انظر: المغني ١٥٣/١٠ ـ ١٥٤، والإنصاف ٣٠٥/٨ ـ ٣٠٦.
(٤) انظر: المنتقى ٢٩٣/٣، والمعونة ٧٥٤/٢، والإشراف ٧١٦/٢، والكافي ٥٥٨/٢، والقوانين الفقهيّة ١٣٥، وجواهر الإكليل ٣٠٨/١، عند قول خليل: «وَتَقَرَّرَ بِوَطْءٍ وَصُدِّقَتْ فِي خَلْوَةِ الاهْتِدَاءِ».
(٥) وهو الأصحّ عند الشّافعيّة، انظر: البيان للعمراني ٤٠١/٩ ـ ٤٠٢، وروضة الطّالبين ٢٦٣/٧.
(٦) انظر: المغني ١٥٣/١٠، والإنصاف ٣٠٥/٨ ـ ٣٠٦.
(٧) النّساء: الآية ٢١.
(٨) انظر: المبسوط ١٤٩/٥.
(٩) انظر: المغني ١٥٣/١٠ ـ ١٥٤.

لزوجها فيستقرّ البدلُ بمجرّد خلوته بها، ويكون التّمكّن من الوطء في حكم الوطء، كما لو أجّرت دارَها أو باعتها وسلّمتها، فإنّها تستحق ثمن الإيجار أو البيع كاملاً بمجرّد تسليم البيت وإن لم يستوف المستأجرُ مدّة الإيجار أو لم يحز المشتري الدّار[١].

أمّا القائلون بأنّ موجب كمال الصّداق الوطء لا مجرّد الخلوة فاحتجّوا بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾[٢]، فمفهوم الآية أنّه إن طلّقتموهنّ بعد أن مسستموهنّ فالصّداق يجب لهنّ كاملاً غير منصَّفٍ، وأيضاً فالمختلي بها قد طلّقها قبل أن يمسّها[٣].

وأجيب بأنّه يحتمل أنّه كنّى بالمُسَبَّب عن السّبب الذي هو الخلوة بدليل ما سبق من الأدلّة.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾[٤]، والمراد بالإفضاء: الجماع.

وأجيب بأنّ الإفضاء المراد به الخلوة دخل بها أو لم يدخل إذ الإفضاء مأخوذ ـ كما تقدّم ـ من الفضاء وهو الخالي فكأنّه قال: وقد خلا بعضكم إلى بعض[٥].

والذي يظهر قوّة ما ذهب إليه القائلون بأنّ موجب كمال الصّداق هو الخلوة وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[٦]، ويؤكّد ذلك أنّ الأصل في الأعواض وجوبُها بالعقود فإنّها أسبابها، والأصلُ ترتّب المسبّبات على

---

(١) انظر: المبسوط ١٤٩/٥، والمغني ١٥٣/١٠ ـ ١٥٤.
(٢) البقرة: الآية ٢٣٧.
(٣) انظر: المغني ١٥٤/١٠.
(٤) النّساء: الآية ٢١.
(٥) انظر: المغني ١٥٤/١٠.
(٦) انظر: الاختيارات الفقهيّة ٢٣٧.

الأسباب[١]، ولأنّه عقدٌ على المنفعة فكان التّمكينُ منها كالاستيفاء في تقرير البدل كالإجارة[٢].

[٩٣] ـ المسألة الخامسة: لو وكّلت المرأةُ ذات القدر غير وليّها فزوّجها فرضي الوليّ فإنّ الدخول فوتٌ:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المرأة ذات القدر لو وكّلت غير وليّها فزوّجها فرضي الوليُّ أنّ الذي يأتي على مذهب مالك أنّ الدّخول فوتٌ[٣]، ويعني أنّ الزّواج ماضٍ صحيح لأنّ الأمر آل في الأخير إلى الوليّ.

وفي المسألة أقوال أخرى عند المالكيّة:

الأوّل: التوقّف، نقل عن الإمام مالك رحمه الله تعالى.

الثّاني: يفرّق بينهما بطلقة إلاَّ أن يجيز الوليّ أو السّلطان إن لم يكن لها وليّ.

الثّالث: إن أجاز الوليّ بالقرب جاز وإن فسخه بالقرب انفسخ.

وهذا الذي عليه المذهب، فيجوز ذلك إن دخل الزّوج بها وطال الدّخول بأن مضى ما تلد فيه ولدين كثلاث سنين، أمّا إن قرب الزّمن بعد الدّخول فللوليّ الأقرب أو الحاكم إن عدم الأقرب أو غاب أن يردّوا النّكاح ويفسخوه، أمّا إن طال الزّمن بعد العقد وقبل الدّخول ففي تحتّم الرّدّ تأويلان لنصّ «المدوّنة»، فقيل: يفسخ، وقيل: لا يفسخ[٤].

---

(١) انظر: الذّخيرة ٣٧٨/٤.

(٢) انظر: البيان ٤٠٣/١٠ للعمراني.

(٣) انظر: الذّخيرة ٢٤٠/٤ ـ ٢٤١.

(٤) انظر: شروح خليل للزّرقاني ١٧٧/٣، والآبي ٢٧٩/١، عند قول خليل: «وَصَحَّ بِهَا فِي دَنِيَّةٍ مَعَ خَاصٍّ لَمْ يُجْبَرْ كَشَرِيفَةٍ دَخَلَ وَطَالَ وَإِنْ قَرُبَ فَالأَقْرَبُ أَو الحَاكِمُ إِنْ غَابَ الرَّدُّ وَفِي تَحَتُّمِهِ إِنْ طَالَ قَبْلَهُ تَأْوِيلَانِ».

[٩٤] ـ المسألة السّادسة: ردّ إسماعيل على من شبّه غير الوليّ بوليّ أمر المرأة:

ذكر عبدالملك بن الماجشون من أئمّة المالكيّة في مسألة نكاح المرأة بلا وليّ ثلاثة فروع هي:

الأوّل: إن كان العقدُ من المرأة ثمّ أجاز ذلك الوليُّ ردّ ذلك النّكاح رغم إجازة الوليّ له.

الثّاني: إن كان العقدُ ممّن جعلت المرأةُ ذلك إليه وهو غير وليّ ثمّ أجاز ذلك الوليُّ رُدّ النّكاحُ أيضاً رغم إجازة الوليّ له في الأخير.

الثّالث: إن كان العقدُ من الولاة ثمّ أجازته المرأةُ فالنّكاح ماض وهي لهم تبع.

ففي الفرعين الأوّلين، جعل ابنُ الماجشون تزويجَ المرأة نفسها مع إجازة الوليّ كتزويج غير الوليّ مع إجازة الوليّ أيضاً في أنّ النّكاح مردودٌ، وهو تشبيه في نظر القاضي إسماعيل بن إسحاق[1] غير صحيح؛ لأنّ المرأة لا تلي عقد نكاح نفسها ولا غيرها ولا أمّها، إذ هذا باب ممنوع منه النّساء، بخلاف تزويج غير الوليّ فإنّه يسوغ عند بعض العلماء خاصّة مع إجازة الوليّ، فافترق الفرعان ولم يصحّ جعلهما في مرتبة واحدة.

وفي الفرع الثّالث، ذكر ابنُ الماجشون أنّ غير وليّ المرأة إذا زوّجها ثمّ أجازت ذلك النّكاح أنّه ماضٍ صحيح، بينما ذكر في الفرع الأوّل أنّ المرأة لو تزوّجت بغير أمر وليّها ثمّ أجاز ذلك الوليّ فإنّ النّكاح غير ماضٍ، وذلك يعني عند ابن الماجشون أنّ تزويج غير الوليّ بأمرها أضعف من تزويج الوليّ المرأة بغير أمرها، بينما مالك إمام المذهب رأى العكس تماماً فجعل تزويج غير الوليّ بأمرها أقوى من تزويج الوليّ المرأة بغير أمرها.

وقد ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق، أنّ الذي قال مالك أشبه وأبين

---

(١) انظر: التمهيد ١٩/١٠٤.

لأنّ الأيّم أحقُّ بنفسها من وليّها، فإذا عقد نكاحَها الوليُّ بغير أمرها ثمّ أجازت لم يجز، إلاَّ أن يكون بالقرب فإنّه استحسن ذلك لأنّه كان في وقت واحد وفور واحد، وإنّما أبطله مالك لأنّ عقد الوليّ بغير أمر المرأة كلا عقد، لأنّها لو أنكرته لم يكن فيه طلاق، وإذا زوّج المرأةَ غيرُ وليٍّ بأمرها فهو نكاح قد وقع فيه اختلاف، فإنّما يفسخ باجتهاد الرّأي، والأوّل يفسخ بالحقيقة. فجعل عبدُالملك الأقوى أضعفَ والأضعفَ أقوى»[1].

٩٥ ـ المسألة السّابعة: المرأة إن زوّجها الأبعد من أوليائها والأقعد حاضر:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى وأتباعُه إلى أنّ المرأة إن زوّجها الأبعدُ من أوليائها مع وجود الأقعد الأقرب جاز ذلك؛ كالعمّ مع وجود الأخ، أو الأب مع وجود الابن، أو الأخ لأب مع وجود الأخ الشّقيق؛ وذلك لأنّ الرّتبة في الأولياء جاءت على الأفضل والأولى وذلك مستحبّ غير واجب[2]، والخلاصة جواز ذلك ابتداءً عند القاضي إسماعيل بن إسحاق وأصحابه، وهو أحد قولين عند المالكيّة.

وحجّته: أنّ هذا وليّ فصحّ أن يزوّجها بإذنها كالأقرب[3].

والثّاني: عدم جواز ذلك ابتداء وصحّته بعد الوقوع، وهو المشهور في مذهب مالك، وخرّجت عليه نصوص «المدوّنة»[4]، وبالمنع قال الحنفيّة[5]، والشّافعيّة[6]، والحنابلة[7].

---

(١) نفسه ١٩/١٠٤.
(٢) نقله عن القاضي إسماعيل بن إسحاق ابنُ عبدالبرّ في الكافي ٢/٥٢٥ ـ ٥٢٦.
(٣) انظر: المغني ٩/٣٧٨.
(٤) انظر: الكافي ٢/٥٢٥ ـ ٥٢٦، وشرح الرّسالة لابن ناجي وزرّوق ٢/٣٢، وشروح خليل للزّرقاني ٣/١٧٧، والخرشي ٣/١٨٣، وعلّيش والرّهونيّ ٣/٢١٤، والآبي ١/٢٧٩، عند قول خليل: «وَبِأَبْعَدَ مَعَ أَقْرَبَ إِنْ لَمْ يُجْبَرْ وَلَمْ يَجُزْ».
(٥) انظر: مختصر الطّحاوي ١٦٩.
(٦) انظر: الأمّ ١٠/٤٧ ـ دار قتيبة.
(٧) انظر: المغني ٩/٣٧٨.

وحجّة المنع: أنّ هذا مستحقّ بالتّعصيب فلم يثبت للأبعد مع وجود الأقرب كالميراث، وبهذا فارق القريبُ البعيدَ[1].

[٩٦] ـ المسألة الثّامنة: حكم نكاح المرأة بلا وليّ:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المرأة لا تلي عقد نكاح نفسها ولا غيرها؛ لأنّ هذا بابٌ ممنوعٌ منه النّساء[2].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل هو رأي جمهور الفقهاء الذين قالوا: لا تزوّج المرأةُ نفسها أصلاً، والوليُّ شرطٌ في النّكاح[3].

وخالف في ذلك أبو حنيفة فذهب إلى أنّه لا يشترط الوليّ أصلاً ويجوز أن تزوّج نفسها ولو بغير إذن وليّها إذا تزوّجت كفؤاً[4]، واحتجّ بالقياس على البيع فإنّها تستقلّ به، وحمل الأحاديث الواردة في اشتراط الوليّ على الصّغيرة وخصّ بهذا القياس عمومها.

وأقوى ما احتجّ به الجمهور ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾[5]، وقوله: ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟﴾[6]، وقوله: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ﴾[7].

قال ابن حجر: «ووجه الاحتجاج من الآية والتي بعدها، أنّه تعالى

---

(١) انظر: المغني ٣٧٨/٩.
(٢) نقل ذلك عنه ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ١٠٤/١٩.
(٣) انظر: المدوّنة ١٥١/٢، والمعونة ٧٢٧/٢، والأمّ ٦٧/١١ ـ تحقيق: حسّون، والمغني ٣٤٥/٩.
(٤) انظر: مختصر الطّحاويّ ١٧١.
(٥) البقرة: الآية ٢٣٢.
(٦) البقرة: الآية ٢٢١.
(٧) النّور: الآية ٣٢.

خاطب بإنكاح الرّجال ولم يخاطب به النّساء، فكأنّه قال: لا تنكحوا أيّها الأولياء مولياتكم للمشركين»[1].

وعن الحسن البصري رحمه الله أنّه قال في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾[2]: حدّثني معقل بن يسار أنّها نزلت فيه قال: «زوّجتُ أختاً لي من رجل[3] فطلّقها[4]، حتّى إذا انقضت عدّتُها جاء يخطبها، فقلتُ له: زوّجتُك وأفرشتك وأكرمتك فطلّقتها ثمّ جئت تخطبها، لا والله لا تعود إليك أبداً، وكان رجلاً لا بأس به، وكانت المرأةُ تريد أن ترجع إليه، فأنزل الله هذه الآية: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾. فقلتُ: الآن أفعلُ يا رسول الله، قال: **فزوّجها إيّاه**»[5].

قال ابن القصّار المالكيّ: «الدّلالةُ في الآية من وجهين:

أحدهما: أنّ الله عاتب معقلاً لمّا امتنع من ردّ أخته إلى زوجها، ولو كان لها أن تزوّج نفسها أو تعقد النّكاح لم يُعاتب أخوها على الامتناع منه ولا أمره رسول الله ﷺ بالحنث، فدلّ على أنّ النّكاح كان إليه دونها.

والوجه الثّاني: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾، والعَضْلُ هو المنع من التّزويج، فمنع الله الأولياء من الامتناع من تزويجهنّ كما منع أولياء اليتامى أن يعضلوهنّ إذا رغبوا في أموالهم، فلو كان العقدُ إليهنّ لم يكنّ ممنوعات»[6].

---

(١) فتح الباري ١٨٤/٩.

(٢) البقرة: الآية ٢٣٢.

(٣) قال ابن حجر في الفتح ١٨٦/٩: «قيل هو أبو البداح بن عاصم الأنصاري، هكذا وقع في أحكام القرآن لإسماعيل القاضي من طريق ابن جريج، أخبرني عبدالله بن معقل أنّ جُمَيِّل بنت يسار أخت معقل كانت تحت أبي البداح بن عاصم فطلّقها، فانقضت عدّتُها فخطبها...».

(٤) أي: طلّقها طلاقاً رجعيًّا ثمّ تركها حتّى انقضت عدّتها فخطبها كما جاء في بعض الرّوايات، انظر: فتح الباري ١٨٦/٩.

(٥) أخرجه البخاري ١٨٣/٩، رقم: ٥١٣٠.

(٦) نقله ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ٢٤٢/٧.

وذكر ابنُ حجر أنّ هذا السّبب المذكور في نزول الآية الكريمة أصرحُ دليل على اعتبار الوليّ وإلاّ لما كان لعضله معنى، ولأنّها لو كان لها أن تزوّج نفسها لم تحتج إلى أخيها، ومن كان أمرُه إليه لا يقال: إنّ غيره منعه منه، ونقل عن ابن المنذر أنّه لا يعرف عن أحد من الصّحابة خلافُ ذلك(١).

٢ ـ ومن أدلّة الجمهور ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: «إنّ النّكاح في الجاهليّة كان على أربعة أنحاء: فنكاح منها نكاح النّاس اليوم يخطب الرّجل إلى الرّجل وليّته أو ابنته فيُصدقها ثمّ ينكحها»(٢).

قال ابن بطّال: «حجّة في أنّ سنّة عقد النّكاح إلى الأولياء»(٣).

٣ ـ عن أبي موسى الأشعريّ قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا نكاح إلاّ بوليّ»**(٤).

٤ ـ عن عائشة رضي الله عنها أنّ رسول الله ﷺ قال: **«أيّما امرأةٍ نكحت بغير إذن وليّها فنكاحُها باطلٌ، فنكاحُها باطلٌ، فنكاحُها باطلٌ، فإن دخل بها فلها المهرُ بما استحلّ من فرجها، فإن اشتجروا فالسّلطانُ وليُّ من لا وليَّ له»**(٥).

قال التّرمذيّ في «جامعه»: «والعمل في هذا الباب على حديث

---

(١) انظر: فتح الباري ٩/١٨٧.
(٢) أخرجه البخاري ٩/١٨٢ ـ ١٨٣، رقم: ٥١٢٧.
(٣) شرح صحيح البخاري ٧/٢٤٣، وانظر: فتح الباري ٩/١٨٥ ـ ١٨٦.
(٤) أخرجه أبو داود ٣/٢٠ ـ ٢١، رقم: ٢٠٧٨، والتّرمذيّ ٣/٤٠٧، رقم: ١١٠١، وابن ماجه ٣/٣٢٨، رقم: ١٨٨١، من طريق أبي إسحاق الهمدانيّ، عن أبي بردة، عن أبي موسى الأشعريّ به. وصحّحه أحمد وابن معين، وله شاهد من حديث جابر وأبي هريرة وابن عبّاس، انظر: إرواء الغليل ٦/٢٣٥ ـ ٢٤٣، رقم: ١٨٣٩.
(٥) أخرجه أبو داود ٣/٢٠، رقم: ٢٠٧٦، والتّرمذيّ ٣/٤٠٧ ـ ٤٠٨، رقم: ١١٠٢، وابن ماجه ٣/٣٢٦، رقم: ١٨٧٩، من طريق ابن جريج، عن سليمان بن موسى، عن الزّهريّ، عن عروة، عن عائشة به. قال التّرمذيّ: «هذا حديث حسن». وصحّح الحديث الألبانيّ في إرواء الغليل ٦/٢٤٣ ـ ٢٤٧، رقم: ١٨٤٠.

النّبيّ ﷺ: «**لا نكاح إلاّ بوليّ**»، عند أهل العلم من أصحاب النّبيّ ﷺ منهم عمر بن الخطّاب وعليّ بن أبي طالب وعبدالله بن عبّاس وأبو هريرة وغيرهم، وهكذا روي عن بعض فقهاء التّابعين أنّهم قالوا: لا نكاح إلاّ بوليّ منهم سعيد بن المسيّب والحسن البصري وشريح وإبراهيم النّخعيّ وعمر بن عبدالعزيز وغيرهم. وبهذا يقول سفيان الثّوري والأوزاعيّ وعبدالله بن المبارك ومالك والشّافعيّ وأحمد وإسحاق»[١].

وأمّا ما احتجّ به أبو حنيفة من قياس نكاح المرأة نفسها على البيع فهو قياس في مقابلة النّصّ وهو فاسد الاعتبار.

٩٧ـ المسألة التّاسعة: الثّيّب إذا زوّجها أبوها بغير إذنها ثمّ بلغها فاجازت:

اختلف الفقهاءُ إن زوّج الأب ابنته الثّيّب بغير إذنها ثمّ بلغها فأجازت:

فذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّه لا يجوز إن أجازته إلاّ أن يكون بالقرب كأنّه في فور واحد، ويبطل إذا بعد؛ لأنّ عقده عليها بغير أمرها ليس بعقد ولا يقع فيه طلاق، وبهذا قال المالكيّة[٢].

وقال الحنفيّة: إذا أجازته جاز، وإذا أبطلته بطل[٣].

وقال الشّافعيّة والحنابلة: النّكاح باطل وإن رضيت[٤].

وحجّة البطلان وإن رضيت ما يلي:

١ ـ عن عائشة رضي الله عنها أنّ رسول الله ﷺ قال: «**أيّما امرأةٍ نكحت بغير إذن وليّها فنكاحُها باطلٌ، فنكاحُها باطلٌ، فنكاحُها باطل**»[٥]، ولم يفرّق[٦].

---

(١) جامع التّرمذيّ ٣/٤٠٨.
(٢) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٧/٢٥٥.
(٣) انظر: مختصر اختلاف العلماء للجصّاص ٢/٢٥٦، وعمدة القاري للعيني ٢٠/١٣٠.
(٤) انظر: البيان ٩/١٦٠، والمغني ٩/٤٠٦.
(٥) تقدّم تخريجه.
(٦) انظر: البيان ٩/١٦٠.

٢ ـ عن خنساء بنت خِذام الأنصاريّة «أن أباها زوّجها وهي ثيّبٌ، فكرهت ذلك، فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحها»(١).

فردّ النّبيّ ﷺ نكاحها ولم يقل إلاَّ أن تجيزه(٢).

٩٨ ـ المسألة العاشرة: حكم العبد ينكح بغير إذن سيّده:

أجمع أهلُ العلم على أنّه لا يجوز للعبد أن ينكح بغير إذن سيّده(٣)، فإن نكح بغير إذن سيّده فاختلف الفقهاء في ذلك، أمّا مالك وأصحابُه فلم يختلف قولهم أنّ السّيّد بالخيار في ذلك إن شاء أمضى النّكاح وإن شاء فسخه(٤). وذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله أنّ هذا قولُ سعيد المسيّب والحسن البصري وإبراهيم النّخعيّ والحكم بن عتيبة الكوفي(٥)، وعلّل الخيار للسّيدّ في الإمضاء أو الفسخ لما يدخل عليه في عبده ما لم يرضه، فإذا علمه ورضيه جاز لأنّ عيب النّكاح من قبل العبد، وإن فرّق بينهما كان طلاقاً بمنزلة من إليه طلاق زوجة رجل، فإذا لم يطلّق ثبت النّكاحُ(٦).

والقول بالخيار هو مذهب أبي حنيفة(٧)، ورواية عن أحمد(٨).

---

(١) أخرجه البخاري ١٩٤/٩، رقم: ٥١٣٨.

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٢٥٥/٧.

(٣) نقل الإجماع ابن المنذر وابن قدامة كما في المغني ٤٣٦/٩، وانظر: البناية ٧٤٣/٤، والمعونة ٧٤٠/٢، وروضة الطّالبين ١٠١/٧.

(٤) نفى الخلاف فيه عن مالك وأصحابه ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ١٠٥/١٩، وانظر: التّفريع ٣٦/٢، والمعونة ٧٤٠/٢.

(٥) انظر: أقوال هؤلاء في مصنّف عبدالرزّاق ٢٤٤/٧، وابن أبي شيبة ١٤٥/٤، وسنن سعيد بن منصور رقم: ٧٩٠، ٧٩٥، ٨٠٥.

(٦) انظر: قول القاضي إسماعيل في التّمهيد ١٠٥/١٩ ـ ١٠٦.

(٧) انظر: مختصر الطّحاوي ١٧٥، ومختصر اختلاف العلماء ٢٨١/٢، والمبسوط ١٢٥/٥.

(٨) انظر: المغني ٤٣٦/٩.

وذهب الشّافعيّ[١]، وأحمد في أظهر الرّوايتين[٢] إلى أنّ النّكاح باطلٌ وليس للسّيّد الخيارُ في إمضائه أو فسخه.

واحتجّ القائلون بالخيار للسّيّد في الإمضاء أو الفسخ بما يلي:

١ ـ أنّ الإجازة في الانتهاء كإذنه في الابتداء[٣].

٢ ـ أنّ العقد الواقع بغير إذن السّيّد موقوفٌ على إذن السّيّد فإذا وقعت منه الإجازة فهي إذنٌ[٤].

واحتجّ القائلون بالبطلان ونفي الخيار بما يلي:

١ ـ حديث جابر رضي الله عنه عن النّبيّ ﷺ قال: **«أيّما عبدٍ تزوّج بغير إذن سيّده فهو عاهرٌ»**[٥]، والعاهرُ: الزّاني، والزّنا باطلٌ[٦].

٢ ـ حديث ابن عمر عن النّبيّ ﷺ قال: **«إذا نكح العبدُ بغير إذن مولاه فنكاحُه باطلٌ»**[٧].

٣ ـ أنّه نكاح فقد شرطه فلم يصحّ كما لو تزوّجها بغير شهودٍ[٨].

٤ ـ أنّ رقبة العبد ومنفعته مملوكتان لسيّده، وهو إذا اشتغل بحقّ

---

(١) انظر: اللّباب للمحامليّ ٣١١، وروضة الطّالبين ١٠١/٧.

(٢) كما قال ابنُ قدامة في المغني ٤٣٦/٩.

(٣) انظر: المبسوط ١٢٥/٥.

(٤) السّيل الجرّار ٣١٢/٢.

(٥) أخرجه أبو داود ١٨/٣، رقم: ٢٧٠١، والتّرمذيّ ٢٠٤/٢، رقم: ١١١١، من طريق عبدالله بن محمّد بن عقيل، عن جابر به. قال التّرمذي: «هذا حديث حسن صحيح». وحسّنه الألباني في صحيح سنن التّرمذي ٥٦٤/١ ـ دار المعارف.

(٦) انظر: المغني ٤٣٧/٩.

(٧) أخرجه أبو داود ١٨/٣، رقم: ٢٠٧٢ ـ تحقيق: عوّامة، من طريق عبدالله بن عمر العمري، عن نافع، عن ابن عمر به. وإسناده ضعيف من أجل العمري ضعّفه غير واحد. وذكر أبو داود أنّه موقوف من قول ابن عمر وليس مرفوعاً.

(٨) انظر: معالم السّنن ٢٣/٣، والسّيل الجرّار ٢٣٦/٤.

الزّوجة لم يتفرّغ لخدمة سيّده، وكان في ذلك ذهابُ حقّه، فأبطل النّكاح إبقاء لمنفعته على صاحبه[1].

ولعلّ القول ببطلان نكاح العبد وعدم وقوفه على إذن سيّده أولى لحديث جابر، ثمّ هو مذهب الخليفة الرّاشد عمر بن الخطّاب فقد قال: «إذا نكح العبدُ بغير إذن مواليه فنكاحه حرامٌ»[2]. وهو مذهب ابنه عبدالله فعنه أنّه وجد عبداً له نكح بغير إذنه ففرّق بينهما وأبطل صداقه وضربه حدًّا[3]. وهو مذهب عثمان أيضاً فعن قتادة قال: «تزوّج غلامٌ لأبي موسى امرأةً، فساق إليها خمس قلائص، فخاصم إلى عثمان فأبطل النّكاح...»[4]. وما ذكره القائلون بوقوفه على الخيار لا يقوى على مخالفة حديث جابر وابن عمر وهذه الآثار.

٩٩ـ المسالة الحادية عشرة: حكم المرأة إذا زوّجها غيرُ وليّها ثمّ فسخه الحاكم هل يعتبر تطليقةً؟:

ذهب مالك رحمه الله تعالى إلى أنّ المرأة إذا زوّجها غيرُ وليّها ففسخه الحاكم ففسخُه له يعتبر تطليقةً.

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: «إنّما قال ذلك لما وصفنا أنّه ليس يُعلم حقيقةً أنّه حرامٌ، ولو كان يعلم حقيقةً أنّه حرام لكان فسخاً بغير طلاقٍ»[5].

وإلى هذا ذهب المالكيّة في النّكاح المختلف فيه فإنّ فسخه عندهم يعدّ طلاقاً[6].

---

(١) انظر: معالم السّنن ٢٣/٣.
(٢) أخرجه عبدالرّزّاق ٢٤٢/٧، رقم: ١٢٩٧٦.
(٣) أخرجه عبدالرّزّاق ٢٤٣/٧، رقم: ١٢٩٨١.
(٤) أخرجه عبدالرّزّاق ٢٤٣/٧ ـ ٢٤٤، رقم: ١٢٩٨٤.
(٥) التّمهيد ٩٤/١٩.
(٦) انظر: جواهر الإكليل ٢٨٥/١.

١٠٠ ـ المسألة الثّانية عشرة: حكم مهر الأمة إذا زوّجها السّيّد بعبده:

قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ ۚ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ . . .﴾[١].

فذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ مهر الأمة ملكٌ لها[٢] احتجاجاً بقوله تعالى: ﴿وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ فأمر سبحانه بإعطاء الإماء مهورهنّ، ورأى أيضاً أنّ السّيّد إذا زوّج أمته من عبده فيجب لها الصّداقُ أيضاً، وردّ القاضي على من لم ير وجوب ذلك ونقل عنه ابنُ العربيّ قوله:

«زعم بعضُ أهل العراق أنّ السّيّد إذا زوّج عبدَه من أمته أنّه لا يجب فيه صداقٌ، وكيف يجوز هذا ونكاحٌ بغير صداق سفاحٌ؟ وبالغ[٣] في الرّدّ، وبيّن أنّ الله ذكر نكاح كلّ امرأة فقرنه بذكر الصّداق فقال في الإماء: ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[٥]، وقال أيضاً: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[٦]، فكيف يخلو عنه عقدٌ حكم الشّرعُ فيه بأن يجب في كلّ نوع منه، حتّى أنّه لو سكت في العقد عنه لوجب بالوطء»[٧].

وقال القرطبيّ: «ذكر القاضي إسماعيل في أحكامه: زعم بعض

---

(١) النّساء: الآية ٢٥.
(٢) انظر: شافي العليل في شرح خمسمائة آية من التّنزيل للنّجري ٥٣٢.
(٣) أي: القاضي إسماعيل.
(٤) النّساء: الآية ٢٥.
(٥) المائدة: الآية ٥.
(٦) الممتحنة: الآية ١٠.
(٧) أحكام القرآن لابن العربي ٣٩٧/١.

العراقيين [أنّه] إذا زوّج أمته من عبده فلا مهر، وهذا خلافُ الكتاب والسّنّة، وأطنب فيه[(١)]»[(٢)].

قال ابن العربي: «وهذا الذي ذكره القاضي إسماعيل هو مذهب الشّافعيّ[(٣)] وأبي حنيفة[(٤)]، وقد تعرّض الحنفيّون والشّافعيّون للرّدّ على إسماعيل؛ فردّ عليه أبو بكر الرّازي في كتاب أحكام القرآن[(٥)] له، وردّ عليه عليُّ بن محمّد الطّبريّ الهرّاسيّ في كتاب أحكام القرآن[(٦)]، فتعرّضوا للارتقاء في صفوفه بغير تمييز»[(٧)].

والحاصل أنّ القاضي إسماعيل احتجّ لوجوب المهر للأمة بالنّصوص الموجبة له، وذكر أنّ القول بعدم وجوبه هو خلاف الكتاب والسّنّة، وعزا لبعض العراقيين - يريد الأحناف - القول بجواز تزويج المولى أمتَه عبدَه بغير صداقٍ.

وتعقّب الجصّاصُ القاضي إسماعيلَ في هذين الأمرين قائلاً:

«حكى هذا القائلُ[(٨)] أنّ بعض العراقيين أجاز أن يزوّج المولى أمتَه عبدَه بغير صداقٍ، وهذا خلافُ الكتاب زَعَمَ.

قال أبو بكر[(٩)]: «ما أشدَّ إقدام مخالفينا على الدّعاوى على الكتاب

---

(١) يعني القاضي إسماعيل، وذكر هذا الإطناب أيضاً الكيا الهرّاسيّ في أحكام القرآن ٤٣١/٢.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٤٢/٥.
(٣) انظر: البيان للعمراني ٤٦١/٩، وأحكام القرآن للكيا الهرّاسي ٤٣٢/٢، واعتبره الصّحيح من مذهب الشّافعيّة.
(٤) لكنّه يسقط الوجوب عند الحنفيّة بعد ثبوته، انظر: أحكام القرآن ٢١١/٢ للجصّاص.
(٥) أحكام القرآن للجصّاص ٢١٠/٢- ٢١١ - دار الكتب العلميّة.
(٦) أحكام القرآن للكيا الهراسي ٤٣١/٢ - ٤٣٣ - دار الكتب العلميّة.
(٧) أحكام القرآن لابن العربي ٣٩٧/١.
(٨) يعني القاضي إسماعيل.
(٩) أي الجصّاص.

والسّنّة، ومن راعى كلامَه وتفقّد ألفاظه قلّت دعاويه بما لا سبيل له إلى إثباته.

فإن كان هذا القائلُ إنّما أراد أنّهم أجازوا أن يزوّج أمتَه عبدَه بغير تسمية مهر، فإنّ كتاب الله تعالى قد حكم بجواز ذلك في قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[(١)]، فحكم بصحّة الطّلاق في نكاح لا مهر فيه مسمّى، فدعواه أنّ ذلك خلاف الكتاب قد أكذبها الكتاب. وإن كان مرادُه أنّهم قالوا: إنّه لا يثبت مهرٌ ويستبيح بضعَها بغير بدل فهذا ما لا نعلم أحداً من العراقيين قاله، فحصل هذا القائلُ[(٢)] على معنيين باطلين:

أحدهما: دعواه على الكتاب، وقد بيّنّا أنّ الكتاب بخلاف ما قال.

والثّاني: دعواه على بعض العراقيين ولم يقل أحدٌ منهم ذلك، بل قولهم في ذلك أنّه إذا زوّج أمتَه من عبده وجب لها المهرُ بالعقد لامتناع استباحة البُضع بغير بدل، ثمّ يسقط في الثّاني حين يستحقّه المولى لأنّها لا تملك والمولى هو الذي يملك مالها، ولا يثبت للمولى على عبد دَيْنٌ؛ فهاهنا حالان، إحداهما: حال العقد يثبت فيها المهرُ على العبد، والحال الثّانية: هي حال انتقاله إلى المولى بعد العقد فيسقط»[(٣)].

ولا يخفى أنّ القاضي إسماعيل احتجّ بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ وهو نصّ صريح في إيتاء الإماء مهورهنّ، ولم يذكر الله تعالى إسقاطه بعد ثبوته، بل الظّاهر أنّه حقّ خاصّ بالأمة مقابل استحلال بضعها، فالقائلُ بخلاف هذا مخالف لنصّ الكتاب.

أمّا قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[(٤)]، فهذا في الطّلاق حيث أباح الله عزّ وجلّ الطّلاق

---

(١) البقرة: الآية ٢٣٦.
(٢) يعني: القاضي إسماعيل.
(٣) أحكام القرآن للجصّاص ٢/٢١١.
(٤) البقرة: الآية ٢٣٦.

قبل الدّخول بالمرأة والفرض لها[١]، وما نحن فيه غير ذلك.

أمّا قول الأحناف بثبوت المهر ثمّ سقوطه فلا يخرج هذا القول عن مخالفة نصّ الكتاب إذ هو صريحٌ في ثبوت المهر للأمة وعدم سقوطه.

فما اعترض به الجصّاص على القاضي إسماعيل غير قائم، وقد لاحظ هذا الكيا الهرّاسيّ فقال: «والذي ذكره الرّازي[٢] لا يقطع تشغيب[٣] إسماعيل فإنّه إنّما شنّع بأمر فقال: أفيجوز أن يكون الصّداقُ فرضاً من فروض الله تعالى لحرمة البضع حتّى لا يتبذّل دون الصّداق ثمّ يغشى النّساء من غير مهرٍ؟ والرّازي إن قال له: يجب بنفس العقد فلا يقول: إنّه يجب عندنا لغشيانٍ شيءٌ. ولا شكّ أنّ الوطء يعرى عن المهر في حقّ الأمة المزوّجة وفيه بشاعةٌ، فإنّ الغشيان كيف خلا عن وجوب المهر. على أنّ إيجاب المهر في هذا العقد فيه إشكالٌ فإنّ المهر لو وجب لوجب لشخص على شخص، فمن الذي أُوجِب له وعلى من وجب؟ فإن قلتَ: وجب للسّيّد على العبد فهذا محالٌ أن يثبت له دَيْنٌ على عبده. وإن قلتَ: وجب لا على أحدٍ فمحال»[٤].

ويجاب عن هذا الأخير بأنّ المهر يجب للأمة على العبد الذي تزوّجها فلا إشكال، ولذا قال ابنُ العربيّ متعقّباً: «وأمّا قول الطّبري: من الذي أوجب عليه؟ ولمن وجب؟ فيقال له: نقصك قسمٌ ثالثٌ عدلت عنه أو تعمّدتَ تركه تلبيساً[٥] وهو أن يجب للأمة ـ وهي الزّوج ـ على العبد الذي تزوّجها كما تجب عليه النّفقة لها»[٦].

(١) انظر: تفسير ابن كثير ٢٥٢/١ ـ دار المفيد.
(٢) يعني: الجصّاص.
(٣) لا يخفى ما فيه فإنّ القاضي إسماعيل استدلّ لما رآه صواباً وليس في ذلك تشغيبٌ!
(٤) أحكام القرآن للكيا الهراسي ٤٣٢/٢.
(٥) لا يخفى ما فيه والمرءُ ينأى بالعلماء عن اتّهامهم بالتّلبيس في قضايا الفقه والخلاف.
(٦) أحكام القرآن لابن العربي ٣٩٩/١.

فهذا حاصلُ ما ذكره القاضي إسماعيل وما تعقّبه به الجصّاص والكيا الهرّاسي وما ردّه عليهما ابنُ العربيّ.

والمسألة فيها خلاف بين الفقهاء على النّحو الآتي:

القول الأوّل: وجوب المهر للأمة على العبد ويتبع به بعد عتقه، وإليه ذهب مالك[(١)]، وأحمد في رواية هي المذهب عند الحنابلة[(٢)]، وهو رأي القاضي إسماعيل.

القول الثّاني: وجوب المهر ثمّ سقوطه، وإليه ذهب الحنفيّة[(٣)]، وأحمد في رواية[(٤)]. ودليل الوجوب امتناع استباحة البضع بغير بدل، ودليل السّقوط تعذّر إثباته لأنّ الأمة لا تملك ومولاها هو الذي يملك مالها، ولا يثبت للمولى على عبده دينٌ[(٥)].

القول الثّالث: عدم وجوب المهر أصلاً، وإليه ذهب الشّافعيّة[(٦)]، والقاضي أبو يعلى من الحنابلة[(٧)]. لأنّه لو وجب المهرُ لوجب لسيّدها ولا يجب للسّيّد على عبد مالٌ[(٨)].

والذي يظهر قوّة ما ذهب إليه مالك وأحمد في رواية والقاضي إسماعيل من وجوب المهر على العبد للأمة لما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَٰتِ

---

(١) انظر: المحرّر الوجيز لابن عطيّة ٣٨/٢ - دار الكتب العلميّة، وجامع أحكام القرآن للقرطبيّ ١٤٢/٥.

(٢) انظر: المغني ١٥٢/١٠، والإنصاف ٢٥٨/٨ - ٢٥٩.

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٢١١/٢.

(٤) انظر: المغني ١٥٢/١٠، والإنصاف ٢٥٨/٨ - ٢٥٩.

(٥) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٢١١/٢، والمغني ١٥٢/١٠.

(٦) انظر: البيان للعمراني ٤٦١/٩، وأحكام القرآن للكيا الهراسي ٤٣٢/٢، واعتبره الصّحيح من مذهب الشّافعيّة.

(٧) انظر: المغني ١٥٢/١٠، والإنصاف ٢٥٨/٨ - ٢٥٩.

(٨) انظر: أحكام القرآن للكيا الهراسي ٤٣٢/٢، والمغني ١٥٢/١٠.

ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ . . .﴾[1].

قال القرطبي: «فيه دليلٌ على وجوب المهر في النّكاح وأنّه للأمة. وقوله: ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ معناه: بالشّرع والسّنّة، وهذا يقتضي أنّهنّ أحقّ بمهورهنّ من السّادة»[2].

٢ ـ أنّ الصّداق جعله الله علماً على الفرق بين النّكاح والسّفاح، ونصّ على إيجابه في كلّ نكاح على اختلاف أنواع النّاكحين من مالك أو مملوك[3].

٣ ـ قياساً على النّفقة فكما تجب نفقة العبد على الأمة فكذلك يجب عليها الصّداق[4].

أمّا القول بأنّ الأمة ليست أهلاً للملك ولا للتّمليك فالجواب أنّه لا يسلّم ذلك، فالعبدُ والأمةُ أهل للتّمليك والملك لأنّ علّة الملك الحياة والآدميّة، وإنّما انغمر وصف العبد بالرّقّ للسّيّد ولكنّ العلّة باقية، والحكمُ قد يتركّب عليها مع وجود الغامر لها، وكيف لا تملك الأمةُ والله تعالى يقول في الإماء: ﴿وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾، فأضاف الأجور إليهنّ إضافة تمليك[5].

١٠١ ـ المسألة الثّالثة عشرة: إنكاح غير الأب لا يجوز إلاّ بأمر المرأة إذا كانت بكراً:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ غير الأب لا يجوز أن ينكح البكر إلاّ بأمرها[6].

---

(١) النّساء: الآية ٢٥.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٤٢/٥.
(٣) انظر: أحكام القرآن ٤٠٠/١ لابن العربيّ.
(٤) نفسه ٣٩٩/١.
(٥) نفسه ٣٩٩/١.
(٦) انظر: التّمهيد ٨١/١٩.

وفي المسألة ثلاثة أقوال للفقهاء رحمهم الله تعالى:

الأوّل: ليس لغير الأب إجبار البكر كبيرة كانت أو صغيرة جدًّا كان أو غيره، وبه قال مالك[١]، وأحمد[٢]، وهو رأي القاضي إسماعيل.

الثّاني: ليس لغير الأب ذلك إلاَّ في الجدّ فإنّه كالأب، وبه قال الشّافعيّ[٣].

الثّالث: أي وليّ زوّجها فسكتت صحّ النّكاح، وبه قال أبو حنيفة[٤]، وأحمد في رواية[٥].

الأدلّـة:

احتجّ القائلون بأنّه ليس لغير الأب أن يجبر البكر جَدًّا كان أو غيره بما يلي:

١ ـ ما رواه عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: «توفّي عثمان بن مظعون وترك ابنةً له من خويلة بنت حكيم بن أميّة بن حارثة بن الأوقص قال: وأوصى إلى أخيه قدامة بن مظعون. قال عبدالله: وهما خالاي. قال: فخطبتُ إلى قدامة بن مظعون ابنة عثمان بن مظعون فزوّجنيها، ودخل المغيرةُ بن شعبة ـ يعني إلى أمّها ـ فأرغبها في المال فحطّت إليه، وحطّت الجاريةُ إلى هوى أمّها، فأبيا حتّى ارتفع أمرهما إلى رسول الله ﷺ، فقال قدامة بن مظعون: يا رسول الله ابنة أخي أوصى بها إليّ فزوّجتها ابن عمّتها عبدالله بن عمر فلم أقصّر بها في الصّلاح ولا في الكفاءة، ولكنّها امرأة وإنّما حطّت إلى هوى أمّها. قال: فقال رسول الله ﷺ: **هي يتيمةٌ ولا تنكح إلا بإذنها**. قال: فانتزعت والله منّي بعد أن ملكتُها فزوّجوها المغيرة»[٦].

---

(١) انظر: المعونة ٧٢٣/٢.
(٢) انظر: المغني ٤٠٢/٩.
(٣) انظر: التّهذيب للبغويّ ٢٥٥/٥، ٢٥٦، والمهذّب ١٢٥/٤، وروضة الطّالبين ٥٣/٧.
(٤) انظر: مختصر اختلاف العلماء للجصّاص ٢٥٦/٢.
(٥) انظر: المغني ٤٠٢/٩.
(٦) أخرجه أحمد في مسنده ٢٨٤/١٠ ـ ٢٨٥، رقم: ٦١٣٦، من طريق محمّد بن=

ومحلّ الشّاهد من هذا الحديث قوله ﷺ: «**هي يتيمةٌ ولا تنكح إلا بإذنها**»، واليتيمة الصّغيرة التي مات أبوها[1] بدليل قوله ﷺ: «**لا يتم بعد احتلام**»[2].

٢ ـ ولأنّ الجدّ عصبة ويحجبه الأب فلم يملك الإجبار كالأخ[3].

٣ ـ ولأنّها ولاية تملك انتقالعا لا ابتداءً فلم يملك بها الإجبار كسائر الولايات[4].

٤ ـ ولأنّ غير الأب قاصر الشّفقة فلا يلي نكاح صغيرة كالأجنبيّ[5].

واحتجّ من قال: ليس لغير الأب ذلك إلاّ في الجدّ بأنّ الجدّ كامل الشّفقة كالأب[6].

واحتجّ من قال: أي وليّ زوّجها فسكتت صحّ النّكاح بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾[7]، فمفهومه أنّه إذا لم يخف فله تزويج اليتيمة، واليتيمة من لم تبلغ

= إسحاق، حدّثني عمر بن حسين بن عبدالله مولى آل حاطب، عن نافع مولى عبدالله بن عمر، عن ابن عمر به. وإسناده حسن من أجل حال محمّد بن إسحاق، وباقي رجاله ثقات رجال الصّحيح.

(١) انظر: المغني ٤٠٣/٩.

(٢) أخرجه التّرمذيّ ٣٩٦/٣، رقم: ٢٨٦٥ من طريق يحيى بن محمّد المدينيّ، حدّثنا عبدالله بن خالد بن سعيد بن أبي مريم، عن أبيه، عن سعيد بن عبدالرّحمٰن بن رقيش، أنّه سمع شيوخاً من بني عمرو بن عوف ومن خاله عبدالله بن أبي أحمد قال: قال عليّ بن أبي طالب: حفظتُ عن رسول الله ﷺ: «**لا يتم بعد احتلام، ولا صمات يوم إلى اللّيل**». وإسناده ضعيف عبدالله بن خالد وأبوه لا يعرفان، ويحيى بن محمّد المديني صدوق يخطىء، غير أنّ الحديث له شواهد يرتقي بها إلى الصّحّة ذكرها الألبانيّ رحمه الله تعالى في كتابه إرواء الغليل ٨٠/٥ ـ ٨٣.

(٣) انظر: المغني ٤٠٤/٩.

(٤) انظر: المعونة ٧٢٣/٢.

(٥) انظر: المغني ٤٠٣/٩.

(٦) انظر: التّهذيب ٢٥٥/٥.

(٧) النّساء: الآية ٣.

لقوله ﷺ: «**لا يتم بعد احتلام**»(١).

٢ ـ ولأنّه وليّ في النّكاح فملك التّزويج كالأب(٢).

والذي يظهر قوّة الرّأي الأوّل القائل إنّه ليس لغير الأب أن يجبر البكر جَدًّا كان أو غيره؛ لأنّ الجدّ يدلي بولاية غيره فأشبه سائر العصبات، وفارق الأب فإنّه يدلي بغير واسطةٍ، ويُسقط الإخوة والجدّ، ويحجب الأمّ عن ثلث المال إلى ثلث الباقي في زوج وأبوين أو زوجة وأبوين(٣).

أمّا الآية الكريمة فمحمولة على البالغة بدليل قول الله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَآءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى النِّسَآءِ الَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ﴾(٤)، وإنّما يدفع إلى الكبيرة(٥).

١٠٢ ـ المسألة الرّابعة عشرة: جواز إنكاح الأب ابنته البكر بغير أمرها:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّه يجوز للأب أن يُنكح ابنته البكر بغير أمرها؛ لأنّه غير متّهم في ولده كما لا يتهم في نفسه وماله لأنّ ولده هبةٌ له كسائر ماله(٦).

وإليه ذهب الجمهور مالك(٧)، والشّافعيّ(٨)، وأحمد في رواية(٩)، فقالوا: للأب أن يزوّج البكر بغير إذنها صغيرةً كانت أو كبيرةً. ووافقهم

(١) تقدّم تخريجه.
(٢) انظر: المغني ٤٠٢/٩.
(٣) انظر: المغني ٤٠٣/٩.
(٤) النّساء: الآية ١٢٧.
(٥) انظر: المغني ٤٠٤/٩.
(٦) انظر: التّمهيد ٨١/١٩ ـ ٨٢.
(٧) انظر: المدوّنة ١٤٠/٢، والتّفريع ٣٤/٢، وعيون المجالس ١٠٤٣/٣.
(٨) انظر: الأمّ ٦٩/١١ ـ ٧٠، وتكملة المجموع ١٦٥/١٦، وفتح الباري ١٩١/٩.
(٩) وهو الصّحيح من مذهب الحنابلة، انظر: المغني ٣٩٩/٩، والإنصاف ٥٤/٨ ـ ٥٥.

أبو حنيفة(١) في الصّغيرة دون الكبيرة البالغة فلا يجوز للأب تزويجها إلاّ بإذنها، وإليه ذهب أحمد في الرّواية الأخرى(٢).

وعليه فالإجماع حاصلٌ في الصّغيرة وقد صرّح بذلك جمعٌ من العلماء وهذه بعض أقوالهم في ذلك.

قال ابن المنذر: «أجمع كلُّ من نحفظ عنه من أهل العلم أنّ إنكاح الأب ابنته البكر الصّغيرة جائزٌ إذا زوّجها من كفء، ويجوز له تزويجُها مع كراهتها وامتناعها»(٣).

وقال القاضي عبدالوهّاب: «حصل الخلاف في الكبيرة خاصّة، فأمّا في البكر الصّغيرة فلا خلاف فيها»(٤).

وقال ابن عبدالبرّ: «أجمع العلماء على أنّ للأب أن يزوّج ابنته الصّغيرة ولا يشاورها»(٥).

وقال عياض: «الذي لا يفتقر إلى إذن فالسيّدُ في أمته، والأب في ابنته البكر قبل أن تبلغ عند سائر العلماء إلاّ من شذّ منهم، ورأيتُ بعض العلماء حكى الاتّفاق في ذلك»(٦).

وقال ابن حجر: «البكرُ الصّغيرة يزوّجها أبوها اتّفاقاً إلاّ من شذّ»(٧).

ومستند هذا الإجماع ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾(٨).

---

(١) انظر: مختصر الطّحاوي ١٧٢، والمبسوط ٢/٥.
(٢) اختارها ابن تيمية، انظر: المغني ٣٩٩/٩، والإنصاف ٥٤/٨ ـ ٥٥.
(٣) نقله ابن قدامة في المغني ٣٩٨/٩، وانظره مختصراً في الإجماع ١٠٣.
(٤) عيون المجالس ١٠٤٤/٣، وانظر: المعونة ٧١٨/٢.
(٥) التّمهيد ٩٨/١٩.
(٦) إكمال المعلم ٥٦٧/٤.
(٧) فتح الباري ١٩١/٩.
(٨) الطّلاق: الآية ٤.

فجعل اللاّئي لم يحضن عدتهنّ ثلاثة أشهر ولا تكون العدّة ثلاثة أشهر إلاّ من طلاق في نكاح أو فسخ، فدلّ ذلك على أنّه تزوّج وتطلّق ولا إذن لها فيعتبر(١).

٢ ـ ولأنّ رسول الله ﷺ تزوّج عائشة وهي ابنة ستٍّ وبنى بها وهي ابنة تسع ومعلومٌ أنّها لم تكن في تلك الحال ممّن يعتبر إذنها(٢).

أمّا البكر الكبيرة فتقدّم أيضاً أنّ الجمهور قالوا: للأب أن يزوّجها بغير رضاها، وحجّتهم في ذلك ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«اليتيمة تستأمر في نفسها»**(٣).

ففيه دليل على أنّ غير اليتيمة تنكح بغير إذنها وهي البكر ذات الأب(٤).

٢ ـ أنّه لمّا كان له أن يزوّجها وهي صغيرة كان له أن يزوّجها وهي كبيرة إذا كانت بكراً؛ لأنّ العلّة البكورة(٥).

٣ ـ ولأنّ الأب ليس كسائر الأولياء بدليل تصرّفه في مالها ونظره لها وأنّه غير متّهم عليها(٦).

٤ ـ ولو لم يجز له أن يزوّجها وهي بكر بالغ إلاَّ بإذنها ما جاز له أن يزوّجها صغيرة، فلو احتيج إلى إذنها في الأب ما زوّجها حتّى تكون ممّن لها الإذن بالبلوغ، فلمَّا أجمعوا على أنّ للأب أن يزوّجها صغيرة وهي لا

---

(١) انظر: المعونة ٧١٨/٢، والمغني ٣٩٨/٩.

(٢) انظر: المغني ٣٩٨/٩.

(٣) أخرجه أبو داود ٢٤/٣، رقم: ٢٠٨٥، والتّرمذي ٤٠٢/٢، رقم: ١١٠٩، والنّسائي ٣٩٥/٥، رقم: ٣٢٧٠، من طريق محمّد بن عمر، حدّثنا أبو سلمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ... فذكره. قال التّرمذي: «حديث أبي هريرة حديث حسن».

(٤) انظر: التّمهيد ٩٩/١٩.

(٥) نفسه ٩٨/١٩.

(٦) نفسه ٩٨/١٩.

إذن لها صحّ بذلك أنّ له أن يزوّجها بغير إذنها كائنة ما كانت إذا كانت بكراً لأنّ الفرق إنّما ورد بين الثيّب والبكر(١).

٥ ـ ولأنّ ما لا يشترط في نكاح الصّغيرة لا يشترط في نكاح الكبيرة كالنّطق(٢).

واحتجّ الحنفيّة بقوله ﷺ: **«لا تنكح الأيم حتّى تستأمر، ولا البكر حتّى تستأذن»**(٣)، وقوله ﷺ: **«الثيّب أحقُّ بنفسها من وليّها، والبكر يستأذنها أبوها»**(٤)، والمراد بالبكر في الحديثين البكر البالغ إذ لا معنى لاستئذان من لا إذن لها ومن سكوتها وسخطها سواء.

وأجيب عن هذا بأنّ النّبيّ ﷺ قسم النّساء قسمين ثيباً وبكراً وأثبت الحقّ لأحدهما وهي الثيّب فدلّ ذلك على نفيه عن الآخر وهي البكر فيكون وليّها أحقّ منها بها، ويكون استئذانها استحباباً لا وجوباً(٥).

١٠٣ ـ المسالة الخامسة عشرة: حكم الدّخول بالمرأة التي صيّرت أمرها إلى رجل دون أوليائها:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى أنّه لا ينبغي للمرأة أن تسند أمر نكاحها إلى رجل غريب وتترك أولياءها الذين هم أحقّ بتزويجها منه، فإذا فعلت ذلك فقد أخذت الأمر من غير وجهه، وفعلت أمراً ينكره عليها الحاكم والمسلمون، ولا ينبغي للزّوج أن يدخل بها بل ولا يجوز له أن يرضى بعقد النّكاح دون حضور وليّها؛ إذ الشّرع أمر المرأة أن تسند أمر نكاحها إلى وليّها وإلاّ فهو باطل بشهادة الرّسول ﷺ حيث قال:

---

(١) نفسه ١٩/٩٨.
(٢) انظر: المغني ٩/٤٠٠.
(٣) أخرجه البخاري ٩/١٩١، رقم: ٥١٣٦، ومسلم ٢/١٠٣٦، رقم: ٦٤ من حديث أبي هريرة.
(٤) أخرجه مسلم ٢/١٠٣٧، رقم: ٦٨.
(٥) انظر: المغني ٩/٤٠٠.

«أيّما امرأةٍ نكحت بغير إذن وليّها فنكاحُها باطلٌ، فنكاحُها باطلٌ، فنكاحُها باطلٌ»(١).

١٠٤ ـ المسألة السّادسة عشرة: حكم إنكاح السيّد أمته وعبده بغير إذنهما:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق(٢) رحمه الله تعالى إلى أنّ السّيّد له أن يُنكح أمته وعبده بغير أمرهما قال تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾(٣)، فأمرهم بالإنكاح ولم يشترط فيه إذن الأمة أو العبد.

أمّا الأمةُ فللسّيّد أن يجبرها على النّكاح وإن كانت كارهةً بلا خلاف بين الفقهاء(٤)؛ وذلك لما يلي:

١ ـ أنّ منافعها مملوكة له، والنّكاح عقدٌ على منفعتها فأشبه عقد الإجارة، ولذلك ملك الاستمتاع بها، وبهذا فارقت العبد(٥).

٢ ـ ولأنّه ينتفع بتزويجها لما يحصل له من مهرها وولدها ويسقط عنه من نفقتها وكسوتها بخلاف العبد(٦).

أمّا العبد فلا يخلو من قسمين:

الأوّل: أن يكون بالغاً.

الثّاني: أن يكون غير بالغ.

---

(١) تقدّم تخريجه.
(٢) انظر: التّمهيد ١٩/٨٢ ـ ٨٣.
(٣) النّور: الآية ٣٢.
(٤) نفى الخلاف فيه ابن قدامة في المغني ٩/٤٢٢، وانظر: مختصر الطّحاوي ١٧٤، وجواهر الإكليل ١/٢٧٧، وتهذيب البغويّ ٥/٢٦٧.
(٥) انظر: المغني ٩/٤٢٢.
(٦) نفسه.

أمّا البالغ فللفقهاء في إجبار سيّده على النّكاح دون إذنه قولان:

القول الأوّل: لا يملك إجبار عبده البالغ العاقل على النّكاح، وبه قال أبو حنيفة في رواية(١)، والشّافعيّ في قول(٢)، وأحمد(٣).

القول الثّاني: له أن يجبره على النّكاح، وبه قال أبو حنيفة في رواية(٤)، ومالك(٥)، والشّافعيّ في قول(٦).

وحجّة القول الأوّل القائل بعدم الإجبار ما يلي:

١ ـ أنّ العبد مكلّفٌ يملك الطّلاق فلا يجبر على النّكاح كالحرّ(٧).

٢ ـ ولأنّ النّكاح خالص حقّه ونفعه له فأشبه الحرّ(٨).

٣ ـ ولأنّ الأمر بإنكاحه مختصٌّ بحال طلبه بدليل عطفه على الأيامى في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾(٩)، وإنّما يزوّجن عند الطّلب، ومقتضى الأمر الوجوب، وإنّما يجب تزويجُه عند طلبه، وأمّا الأمةُ فإنّه يملك منافع بضعها والاستمتاع بها بخلاف العبد(١٠).

واحتجّ القائلون بأنّ للسيّد أن يجبر عبده البالغ على النّكاح بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾(١١)، فأمرهم بالإنكاح ولم يشترط فيه إذن العبد(١٢).

---

(١) انظر: بدائع الصّنائع ٢/٢٥٢.
(٢) وهو الجديد، قال البغويّ: «وهو الأصحّ»، انظر: التّهذيب ٥/٢٦٧.
(٣) انظر: المغني ٩/٤٢٤.
(٤) انظر: بدائع الصّنائع ٢/٢٥٢.
(٥) انظر: المعونة ٢/٧٤١.
(٦) وهو القديم، انظر: التّهذيب ٥/٢٦٧.
(٧) انظر: المغني ٩/٤٢٤.
(٨) انظر: تهذيب البغوي ٥/٢٦٧، والمغني ٩/٤٢٤.
(٩) النّور: الآية ٣٢.
(١٠) نفسه.
(١١) النّور: الآية ٣٢.
(١٢) انظر: المعونة ٢/٧٤١.

٢ ـ ولأنّه عقد على منفعة كالإجارة[١].

٣ ـ وقياساً على الأمة بعلّة ثبوت الرّقّ[٢].

أمّا العبد غير البالغ فالقاضي إسماعيل يرى أيضاً أنّ السّيّد له أن يجبره على النّكاح، وهو قول أكثر أهل العلم[٣].

وفي قول للشّافعيّة[٤]، والحنابلة[٥]: ليس له ذلك؛ قياساً على العبد البالغ، ولأنّ المتصرَّف فيه غير مملوك له[٦].

وحجّة الجمهور أنّ السّيّد إذا ملك تزويج ابنه الصّغير فعبده مع مِلْكِه له وتمام ولايته عليه أولى[٧].

١٠٥ ـ المسألة السّابعة عشرة: حكم المرأة تكون بموضع لا سلطان فيه ولا وليّ لها:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المرأة إذا كانت بموضع لا سلطان فيه ولا وليّ لها فإنّها تصيّر أمرها إلى من يوثق به من جيرانها فيزوّجها ويكون هو وليّها في هذه الحال؛ لأنّ النّاس لا بدّ لهم من التّزويج، وإنّما يعملون فيه بأحسن ما يمكن، وعلى هذا قال مالكٌ في المرأة الضّعيفة الحال: إنّه يزوّجها من تسند أمرها إليه[٨] لأنّها ممّن تضعف

---

(١) انظر: المعونة ٢/٧٤١.

(٢) انظر: المعونة ٢/٧٤١، والتّهذيب ٥/٢٦٧.

(٣) انظر: مختصر الطّحاوي ١٧٤، والمعونة ٢/٧٤١، والتّهذيب ٥/٢٦٧، والمغني ٩/٤٢٥.

(٤) وهو الأصحّ عند الشّافعيّة، انظر: التّهذيب ٥/٢٦٧.

(٥) انظر: المغني ٩/٤٢٥.

(٦) انظر: التّهذيب ٥/٢٦٧.

(٧) انظر: التّهذيب ٥/٢٦٧، والمغني ٩/٤٢٥.

(٨) انظر: المقدّمات ١/٤٧٣، وعقد الجواهر ٢/١٩، والذّخيرة ٤/٢٤٠، وجواهر الإكليل ١/٢٧٩، عند قول خليل: «فَوِلَايَةُ عَامَّةِ مُسْلِمٍ وَصَحَّ فِي دَنِيَّةٍ مَعَ خَاصٍّ لَمْ يُجْبَرْ كَشَرِيفَةٍ دَخَلَ وَطَالَ».

عن السّلطان وأشبهت من لا سلطان بحضرتها، ورجعت في الجملة إلى أنّ المسلمين أولياؤها[(١)].

فولاية الإسلام العامّة أحد الأسباب التي ينعقد بها النّكاح عند تعذّر الوليّ.

قال القرافي: «لم يختلف المذهب أنّ ولاية الإسلام صحيحةٌ»[(٢)].

وقال ابن قدامة: «إن لم يوجد للمرأة وليٌّ ولا ذو سلطان فعن أحمد ما يدلّ على أنّه يزوّجها رجلٌ عدلٌ بإذنها... ووجه ذلك أنّ اشتراط الوليّ هاهنا يمنع النّكاح بالكليّة فلم يجز، كاشتراط المناسب في حقّ من لا مناسب لها. وروي أنّه لا يجوز النّكاح إلاّ بوليّ لعموم الأخبار فيه»[(٣)].

[١٠٦] ـ المسألة الثّامنة عشرة: كيفيّة استئذان البكر في النّكاح:

عن عبدالله بن عبّاس رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: «الأيّمُ أحقُّ بنفسها من وليّها، والبكرُ تُستأذن في نفسها، وإذنُها صماتُها»[(٤)].

فذهب القاضي إسماعيل[(٥)] رحمه الله تعالى إلى ما دلّ عليه هذا الحديث من أنّ البكر يستأذنُها وليُّها في نكاحها، فإن صمتت بعد أن استأذنها فصمتُها يعتبر إذناً منها وموافقةً على النّكاح.

ويشهد لهذا أيضاً ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنّ النّبيّ ﷺ قال: «**لا تنكح الأيّمُ حتّى تستأمر، ولا تنكح البكرُ حتّى تستأذن**، قالوا: يا رسول الله، وكيف إذنُها؟ قال: **أن تصمت**»[(٦)].

---

(١) انظر: التّمهيد ١٩/٩٣.

(٢) الذّخيرة ٤/٢٤١.

(٣) المغني ٩/٣٦٢ ـ ٣٦٣. والحنفية يجيزون للمرأة أن تلي عقد نكاحها بنفسها مع وجود وليّها فبالأحرى إذا لم يوجد وليّ أو سلطان. والشّافعيّة يظهر أنّهم يعتبرون أيضاً ولاية الإسلام في النّكاح.

(٤) أخرجه مالك في الموطّأ ٢/٢٨، رقم: ١٤٩٣، ومن طريقه مسلم ٢/١٠٣٧، رقم: ٦٦.

(٥) انظر: التّمهيد ١٩/٨٢.

(٦) أخرجه البخاري ٩/١٩١، رقم: ٥١٣٦، ومسلم ٢/١٠٣٦، رقم: ٦٤.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «سألتُ رسول الله ﷺ عن الجارية ينكحها أهلُها أتستأمر أم لا؟ فقال لها رسول الله ﷺ: **نعم تستأمر**. فقالت عائشة له: فإنّها تستحي، فقال رسول الله ﷺ: **فذلك إذنُها إذا هي سكتت**»[1].

فدلّت هذه الأحاديث على أنّ صمت البكر بعد الاستئذان مشعرٌ بالرّضا، وهي مسألةُ إجماع بين الفقهاء، صرّح بالإجماع ابن قدامة المقدسيّ[2]. ولأنّ الحياء عقلةٌ على لسانها يمنعها النّطق بالإذن، ولا تستحي من إبائها وامتناعها، فإذا سكتت غلب على الظّنّ أنّه لرضاها فاكتفيّ به[3].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) أخرجه البخاري ١٩١/٩، رقم: ٥١٣٧، ومسلم ١٠٣٧/٢، رقم: ٦٦، والسّياق له.
(٢) في المغني ٤٠٩/٩، وانظر: مختصر الطّحاوي ١٧٢، والمعونة ٧٢٥/٢، والمهذّب ١٢٥/٤.
(٣) انظر: المهذّب ١٢٥/٤، والمغني ٤٠٩/٩.

المبحث الثّاني
في أحكام بعض الأنكحة



وفيه ستّ مسائل:

المسألة الأولى: حكم الكافر إذا أسلم وله أكثر من أربع نسوة فأمسك أربعاً فوجدهنّ أخواتٍ.

المسألة الثّانية: الحرّ يتزوّج الأمة وهو يجد طولاً ينكح به الحرّة.

المسألة الثّالثة: حكم الرّجل يزني بالمرأة ثمّ يتزوّجها.

المسألة الرّابعة: حكم نكاح الكتابيّات وتفسيره لآية: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾.

المسألة الخامسة: حكم نكاح الأمة الكتابية.

المسألة السّادسة: كلّ ملك لا يجوز لمسلم أن يستأنفه فإنّه لا يجوز للّذي أسلم أن يقيم عليه.

* * *

[١٠٧] ـ المسألة الأولى: حكم الكافر إذا أسلم وله أكثر من أربع نسوة فامسك أربعاً فوجدهنّ أخواتٍ:

حرّم الله الجمع بين الأختين في عقد واحد من النّكاح بإجماع أهل

العلم[(١)] لقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾[(٢)]، وفي معنى الأختين أربع أخواتٍ فلا يجوز الجمع بينهنّ بطريق الأولى.

فإذا أسلم الزّوج وكان تحته أكثر من أربع نسوة أمسك أربعاً وفارق من سواهنّ، فعن ابن عمر رضي الله عنهما: «أنّ غيلان بن سلمة الثّقفيّ أسلم وله عشر نسوةٍ في الجاهليّة، فأسلمن معه، فأمر النّبيّ ﷺ أن يتخيّر أربعاً منهنّ»[(٣)].

فإذا تبيّن له أنّ الأربع اللّواتي أمسكهنّ أخواتٍ ففيه أقوال ثلاثة في مذهب مالك رحمه الله تعالى:

الأوّل: إن طلّق عليه السّلطان اللّواتي فارقهنّ جاز له أن يختار منهنّ أربعاً من جديد ولو طلّقهنّ عليه السّلطان؛ لأنّ اللّواتي اختارهنّ الآن تبيّن أنهنّ أخواتٍ ولا يجوز الجمع بينهنّ في نكاح واحد، وبهذا قال القاضي إسماعيل بن إسحاق.

الثّاني: ووسّع الأمر أكثر ابنُ الماجشون، فأجاز أن يسترجع أربعاً من المفارقات ما لم يتزوّجن، فإذا تزوّجن لم يكن له عليهنّ سبيلٌ.

الثّالث: ووسّع الأمر أكثر من هذا ابنُ عبدالحكم، فأجاز أن يسترجع أربعاً من المفارقات ولو تزوّجن ودخل بهنّ أزواجهنّ[(٤)].

والمذهب عند المالكيّة القول الثّاني فإذا ظهر أنّهنّ أخوات فله اختيار

---

(١) نقل الإجماع فيه القرطبيُّ في جامعه ١١٦/٥، والاتّفاق ابنُ حزم في مراتبه ١٢٢.
(٢) النّساء: الآية ٢٣.
(٣) أخرجه التّرمذيّ ٤٢١/٢ ـ ٤٢٢، رقم: ١١٢٨، وابن ماجه ٣٧٨/٣ ـ ٣٧٩، رقم: ١٩٥٣، وابن حبّان ـ الإحسان ٤٦٥/٩، رقم: ٤١٥٧، والحاكم ١٩٢/٢، من طرق عن معمر، عن الزّهريّ، عن سالم، عن ابن عمر به. وقد صحّحه الألبانيّ في إرواء الغليل ٢٩١/٦ ـ ٢٩٥.
(٤) انظر: الأقوال الثّلاثة في عقد الجواهر الثّمينة ٦١/٢، والذّخيرة ٣٣٤/٤.

غيرهنّ أو واحدة منهنّ وثلاثاً من غيرهنّ ما لم يتزوّجن أو يتلذّذ بهنّ الثّاني[١].

١٠٨ ـ المسألة الثّانية: الحرّ يتزوّج الأمة وهو يجد طولاً ينكح به الحرّة:

ذهب عامّة العلماء إلى أنّه يجوز للحرّ المسلم أن يتزوّج أَمَةً مسلمةً إذا وجد فيه شرطان الأوّل: عدم الطَّوْل، والثّاني: خوف العنت. ولا اختلاف بينهم في هذا[٢]. والأصلُ فيه قولُ الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٥﴾﴾[٣]. فدلّ قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ وقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ على الشّرطين السّابقين. ودلّ قولُه تعالى: ﴿وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ على أنّ الصّبر عن نكاح الأمة خيرٌ وأفضل.

أمّا إذا عدم الشّرطان أو أحدهما فمذهب الجمهور عدم جواز نكاحها لحرّ، وإليه ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله، وردّ على الحنفيّة في تجويزهم نكاح الأمة مع القدرة على تزوّج الحرّة. واعتبره قولا تجاوز فساده ولا تحتملُه الآية الكريمة، وقد نقل الجصّاص عنه وناقشه فيما ذكر فقال:

«ذكر إسماعيل بن إسحاق هذه الآية وذكر اختلاف السّلف فيها، ثمّ

---

(١) انظر: شروح خليل للزّرقاني ٢٣٢/٣، والخرشي ٢٣٢/٣، عند قول خليل: «أَوْ ظَهَرَ أَنَّهُنَّ أَخَوَاتٍ مَا لَمْ يَتَزَوَّجْنَ».

(٢) عزاه لعامّة العلماء ونفى فيه الخلاف ابنُ قدامة في المغني ٥٥٥/٩. وانظر: مراتب الإجماع ص ٦٤ لابن حزم.

(٣) النّساء: الآية ٢٥.

ذكر قول أصحابنا في تجويزهم نكاح الأمة مع القدرة على تزويج الحرّة فقال: وهذا قولٌ تجاوز فسادُه ولا يحتمل التّأويل؛ لأنّه محظورٌ في الكتاب إلاَّ من الجهة التي أبيحت».

قال أبو بكر ـ أي الجصّاص ـ:

قولُه: «لا يحتمل التّأويل» خلافُ الإجماع؛ وذلك لأنّ الصّحابة قد اختلفوا فيه وقد حكينا أقاويلهم، ولولا خشية الإطالة لذكرنا أسانيدها، ولو كان لا يحتمل التّأويل لما قال به من قال من السّلف، إذ غير جائز لأحد تأويل آية على معنى لا تحتمله، وقد ظهر هذا الاختلافُ في السّلف فلم ينكر بعضُهم على بعض القول فيها على الوجوه التي اختلفوا فيها، ولو كان هذا القول غير محتمل ولا يسوغ التّأويل فيه لأنكره من لم يقل به منهم على قائليه، فإذا كان هذا القول مستفيضاً فيهم من غير نكير ظهر من أحد منهم على قائليه فقد حصل بإجماعهم تسويغُ الاجتهاد فيه واحتمال الآية للتّأويل الذي تأوّلته. فقد بان بما وصفنا أنّ إنكاره لاحتمال التّأويل غير صحيح. وأمّا قولُه: «إنّه محظورٌ في الكتاب إلاَّ من الجهة التي أبيحت» فإنّه لا يخلو من أن يريد أنّه محظورٌ فيه نصًّا أو دليلاً، فإن ادّعى نصًّا طولب بتلاوته وإظهاره ولا سبيل له إلى ذلك، وإن ادّعى على ذلك دليلاً طولب بإيجاده وذلك معدومٌ، فلم يحصل من قوله إلاَّ على هذه الدّعوى لنفسه والتّعجّب من قول خصمه، اللّهمّ إلاَّ أن يزعم أنّ تخصيصه الإباحة بهذه الحال والشّرط دليلٌ على حظر ما عداه، فإن كان إلى هذا ذهب فإنّ هذا دليلٌ يحتاج إلى دليل، وما نعلم أحداً استدلّ بمثله قبل الشّافعيّ، ولو كان هذا دليلاً لكانت الصّحابةُ أولى بالسّبق إلى الاستدلال به في هذه المسألة ونظائرها من المسائل مع كثرة ما اختلفوا فيه من أحكام الحوادث التي لم يخل كثيرٌ منها من إمكان الاستدلال عليها بهذا الضّرب كما استدلّوا عليها بالقياس والاجتهاد وسائر ضروب الدّلالات، وفي تركهم الاستدلال بمثله دليلٌ على أنّ ذلك لم يكن عندهم دليلاً على شيءٍ. فإذاً لم يحصل إسماعيلُ من قوله: «هو

محظورٌ في الكتاب» على حجّة ولا شبهة. وقد حكى داود الأصبهاني أنّ إسماعيل سئل عن النصّ ما هو؟ فقال: النصُّ ما اتّفقوا عليه، فقيل له: فكلُّ ما اختلفوا فيه من الكتاب فليس بنصٍّ؟ فقال: القرآنُ كلُّه نصٌّ، فقيل له: فلم اختلف أصحابُ النّبيّ ﷺ والقرآنُ كلُّه نصٌّ؟ فقال داود: ظلمه السّائلُ ليس مثلُه يسأل عن هذه المسألة، هو أقلُّ من أن يبلغ علمُه هذا الموضع. فإن كانت حكايةُ داود عنه صحيحة فإنّ ذلك لا يليق بإنكاره على القائلين بإباحة نكاح الأمة مع إمكان تزوّج الحرّة؛ لأنّه حكي عنه أنّه قال مرّةً: «ما اتّفقوا عليه فهو نصٌّ»، وقال مرّةً: «القرآنُ كلُّه نصٌّ». وليس في القرآن ما يخالف قولنا، ولا اتّفقت الأمّة أيضاً على خلافه. وفي حكاية داود هذا عن إسماعيل خاصّة عهدة وهو غيرُ أمين ولا ثقة فيما يحكيه وغير مصدّق على إسماعيل خاصّة لأنّه كان نفاه من بغداد وقذفه بالعظائم[1]، وما أظنّ تعجّب إسماعيل من قولنا إلاّ من جهة أنّه كان يعتقد في مثله أنّه دلالة على حظر ما عدا المذكور، وقد بيّنّا أنّ ذلك ليس بدليل، واستقصينا القول فيه في أصول الفقه.

وممّا يدلّ على صحّة قولنا: إنّ خوف العنت وعدم الطّول ليسا بضرورة لأنّ الضّرورة ما يخاف فيها تلفُ النّفس، وليس في فقد الجماع تلف النّفس، وقد أبيح له نكاحُ الأمة، فإذا جاز نكاحُ الأمة في غير ضرورة فلا فرق بين وجود الطّول وعدمه إذ عدم الطّول ليس بضرورة في التّزوّج، إذ لا تقع لأحد ضرورة إلى التّزوّج إلاّ أن يكره عليه بما يوجب تلفَ النّفس أو بعض الأعضاء. ويدلّ على أنّ الإباحة المذكورة في الآية غير معقودة

---

(١) تحامل الجصّاص هنا على إسماعيل وداود وقد لاحظ هذا الكيا الهرّاسيُّ فقال في أحكام القرآن ٢/٤٢٢: «حكى ـ أي الجصّاص ـ عن داود الأصبهانيّ في حقّ إسماعيل شيئاً، وذكر ما يدلّ على تهجينهما وسوء اعتقاده فيهما، وليس ذلك ببعيد منه فإنّه ـ أي الجصّاص ـ كان مكفّرهما لمخالفتهما له في الاعتزال ومذهب أهل البدعة والقدر، وقد شحن كتابه المصنّف في أحكام القرآن بالرّدّ على أهل السّنّة وتسميتهم مرجئةً ومجبرةً، ويتجمّل بالاعتزال ويتظاهر به...».

بضرورة قولُه في نسق الخطاب: ﴿وَأَن تَصۡبِرُواْ خَيۡرٌ لَّكُمۡۗ﴾، وما اضطرّ إليه الإنسانُ من ميتة أو لحم خنزير أو نحوه لا يكون الصّبرُ عليه خيراً له لأنّه لو صبر عليه حتّى مات كان عاصياً. وأيضاً فليس النّكاحُ بفرض حتّى تعتبر فيه الضّرورة وأصلُه تأديبٌ وندبٌ، وإذا كان كذلك وقد جاز في غير الضّرورة وجب أن يجوز في حال وجود الطّول كما جاز في حال عدمه»[1].

هذا نصّ كلام أبي بكر الجصّاص في تعقّبه على القاضي إسماعيل بن إسحاق، وحاصلُه ما يلي:

الأوّل: عدم التّسليم بمفهوم الآية التي اشترطت عدم الطّول وخوف العنت في جواز نكاح الأمة، فمفهومها أنّه إذا عدم الشّرطان أو أحدهما لم يجز نكاحها. والمفهوم حجّة عند العلماء، وبه استدلّ من استدلّ من جمهور العلماء على عدم الجواز.

الثّاني: أنّ خوف العنت وعدم الطّول ليسا بضرورة. وأجابه عن هذا الكيا الهرّاسيّ والقاضي أبو بكر بن العربي فقال الأوّل: «وهذا يدلّ على جهله بأوضاع الأصول وقواعد الأحكام فإنّ الذي جُوِّز لمكان الحاجة ينقسم أقساماً ويترتّب على أبحاث مختلفة؛ فمنها ما يعتبر فيه غاية الحاجة، ومنها ما يعتبر فيه دون ذلك كالتّيمّم عند عدم الماء، ومنها ما يعتبر فيه مظنّة الحاجة لا صورتها، ومنها ما يعتبر فيه ضرر ظاهر وإن لم يفض إلى هلاك نفس أو فساد عضو كالقيام في الصّلاة والصّيام في المرض والجمع بين الصّلاتين، فيجوز أن يجعل خوف العنت داخلاً في أقسام الحاجات... ثمّ مراتب تلك الحاجات مختلفة تعلم بالأدلّة الشّرعيّة، فليس فيما ذكره ما يرفع التّعلّق بالعموم من هذه الآية»[2].

والحاصلُ أنّه إذا عدم الشّرطان أو أحدهما فقد وقع خلاف بين الفقهاء على قولين:

---

(١) أحكام القرآن للجصّاص ٢/٢٠١ ـ ٢٠٣.

(٢) انظر: أحكام القرآن للكيا الهرّاسيّ ٢/٤٢٢ ـ ٤٢٣.

الأوّل: عدم جواز نكاحها لحرّ، وبه قال الثّلاثة مالك(١) والشّافعيّ(٢) وأحمد(٣). وإليه ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق(٤).

الثّاني: جواز ذلك إلاّ أن يكون تحته حرّة فلا يجوز، وبه قال أبو حنيفة(٥).

واحتجّ أبو حنيفة بأنّ القدرة على النّكاح لا تمنع النّكاح كما يمنعه وجودُ النّكاح كنكاح الأخت والخامسة(٦).

بينما احتجّ الجمهورُ بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا . . .﴾(٧) الآية، فشرط في نكاح الأمة عدم استطاعة الطّول لنكاح الحرّة، فلم يجز نكاحُ الأمة مع استطاعة نكاح الحرّة، كالصّوم في كفّارة الظّهار مع استطاعة الإعتاق(٨).

٢ ـ ولأنّ في تزويج الأمة إرقاق ولده مع الغنى عن ذلك فلم يجز، كما لو كان تحته حرّةٌ(٩).

وقياس أبي حنيفة ليس بصحيح فإنّ نكاح الخامسة والأخت على الأخت إنّما حرم لأجل الجمع، وبالقدرة على الجمع لا يصير جامعاً، والعلّةُ هاهنا هي الغنى عن إرقاق ولده وذلك يحصل بالقدرة على نكاح الحرّة(١٠).

---

(١) انظر: المدوّنة ٤٥/٢، والتّفريع ٤٥/٢، وعيون المجالس ١٠٩٥/٣، والمنتقى ٣١٩/٣ ـ ٣٢٠.

(٢) انظر: الأمّ ٢٩/١٠ ـ تحقيق: حسّون، وروضة الطّالبين ١٢٩/٧.

(٣) انظر: المغني ٥٥٥/٥٩.

(٤) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٢٠١/٢.

(٥) انظر: فتح القدير ١٤٠/٣، والهداية ٢١١/١.

(٦) انظر: المغني ٥٥٥/٩.

(٧) النّساء: الآية ٢٥.

(٨) انظر: المغني ٥٥٦/٩.

(٩) نفسه.

(١٠) نفسه.

١٠٩ - المسألة الثّالثة: حكم الرّجل يزني بالمرأة ثمّ يتزوّجها:

يجوز للزّاني أن يتزوّج امرأةً زنى بها.

قال القاضي عبدالوهّاب: «وهو قول جميع الفقهاء»[١].

غير أنّه رُوي عن ابن مسعود والبراء بن عازب وعائشة والحسن البصريّ أنّهم قالوا: لا تحلّ للزّاني بحال ولا يزالان زانيين ما اجتمعا[٢]؛ وذلك لعموم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣﴾[٣].

ويحتمل أنّهم أرادوا بذلك ما قبل التّوبة أو قبل استبرائها، فأمّا تحريمُها على الإطلاق فلا يصحُّ لقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَٰلِكُم﴾[٤]. ولأنّها محلّلةٌ لغير الزّاني فحلّت له كغيرها[٥].

وقد روى إسماعيل بن إسحاق بعض الآثار عن الصّحابة ذهب فيها بعضهم إلى المنع وآخرون إلى الجواز[٦].

فروى عن ابن مسعود أنّه قال في الرّجل يزني بالمرأة ثمّ يتزوّجها: «إنّهما زانيان ما عاشا»[٧].

---

(١) عيون المجالس ١٠٧٥/٣. وانظر: مختصر الطّحاوي ص ٢١٨ - ٢١٩، والمدوّنة ١٨٧/٢، والتّفريع ٦٠/٢، والمعونة ٧٩٥/٢، والأمّ ٣٨/١٠ - تحقيق: حسّون، والمغني ٥٦٢/٩.

(٢) انظر: عيون المجالس ١٠٧٥/٣، والمغني ٥٦٤/٩.

(٣) النّور: الآية ٣.

(٤) النّساء: الآية ٢٤.

(٥) انظر: المغني ٥٦٤/٩ - ٥٦٥.

(٦) نقله عن القاضي إسماعيل الكيا الهرّاسيّ في أحكام القرآن ٢٩٥/٤ - ٢٩٦.

(٧) أخرجه عبدالرزاق ٢٠٥/٧، رقم: ١٢٧٩٨ عن معمر، عن قتادة، عن أيّوب، عن ابن سيرين قال: سئل ابن مسعود عن الرّجل يزني بالمرأة ثمّ ينكحها قال: هما زانيان ما اجتمعا. وأخرجه البيهقي في الكبرى ١٥٦/٧ من طريق قتادة، عن سالم بن أبي الجعد، عن أبيهن عن ابن مسعود به. ثمّ عبدالرزاق ٢٠٦/٧، رقم: ١٢٨٠٠، والبيهقي ١٥٦/٧ عن ابن مسعود ما يدلّ على الرّخصة في ذلك.

وروى مثله عن عائشة(١) وعن عليّ(٢).

وروى عن ابن مسعود أنّه قال: «إذا تاب الرّجل حلّ له أن يتزوّجها»(٣).

وروى عن ابن عمر(٤) وابن عبّاس(٥) فيمن زنى بها ثمّ تزوّجها: «إنّ أوّله سفاحٌ وآخره نكاح».

وما ذكره القاضي إسماعيل بن إسحاق هو من باب نقل الآراء المختلفة في المسألة وإلاّ فهو كالمالكيّة والجمهور الذين أجمعوا على جواز زواج الرّجل بامرأة زنى بها، ولم أر لإسماعيل خلافاً للمذهب.

ثمّ إنّ أحمد بن حنبل اشترط لصحّة نكاحها توبتها، والجمهور على خلاف ذلك فلم يشترطوا في صحّة نكاحها توبتها.

وحجّة الجمهور على عدم الاشتراط ما رواه عبيدالله بن أبي يزيد، عن

---

(١) أخرجه عبدالرزاق في المصنّف ٢٠٦/٧، رقم: ١٢٨٠١ عن ابن التيمي، عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشّعبي، عن عائشة قالت: «لا نرى إلاّ زانيين ما اجتمعا». وأخرجه البيهقي في السّنن الكبرى ١٥٦/٧ من طريق يعلى بن عبيد، عن إسماعيل بن أبي خالد به.

(٢) انظر: مصنّف ابن أبي شيبة ٢٥١/٤، والسّنن الكبرى ١٥٦/٧ للبيهقي.

(٣) أخرجه البيهقي في الكبرى ١٥٦/٧ من طريق قتادة، عن عزرة، عن الحسن العرني، عن علقمة بن قيس أنّ رجلاً أتى ابن مسعود رضي الله عنه فقال: رجلٌ زنى بامرأة ثمّ تابا وأصلحا أله أن يتزوّجها؟ فتلا هذه الآية: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا۟ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوٓا۟ إِنَّ رَبَّكَ مِنۢ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٩﴾﴾ [النّحل: الآية ١١٩] قال: فردّدها عليه مراراً حتّى ظنّ أنّه قد رخّص فيها.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف ٢٤٩/٤ عن شريك، عن عروة، عن عبدالله بن بشير، عن أبي الأشعث، عن ابن عمر قال: «أوّله سفاح وآخره نكاح، وأوّله حرام وآخره حلال».

(٥) أخرجه عبدالرزاق في المصنف ٢٠٢/٧، رقم: ١٢٧٨٧ عن معمر، عن قتادة، عن عكرمة، أنّ ابن عبّاس قال في الرّجل يزني بالمرأة ثمّ ينكحها ـ: «إذا تابا فإنّه ينكحها، أوّله سفاح وآخره نكاح، أوّله حرام وآخره حلال». وتابع معمراً عن قتادة سعيدُ بن أبي عروبة أخرجه البيهقي في الكبرى ١٥٥/٧.

أبيه، أنّ رجلاً تزوّج امرأةً ولها ابنةٌ من غيره، وله ابن من غيرها، ففجر بها، فقدم عمر مكّة فرفعهما إليه فحدّهما، وحرص أن يجمع بينهما، فأبى ذلك الغلام(١).

فحرص عمر على الجمع بينهما ولم يشترط توبةً.

واحتجّ أحمد على اشتراط التّوبة بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣﴾(٢)، وهي قبل التّوبة في حكم الزّنا فإذا تابت زال ذلك لقوله ﷺ: **«التّائب من الذّنب كمن لا ذنب له»**(٣).

٢ ـ ولأنّها إذا كانت مقيمةً على الزّنا لم يأمن من أن تلحق به ولداً من غيره وتفسد فراشه(٤).

٣ ـ وأمّا أثر عمر فالظّاهر أنّه استتابها(٥).

١١٠ ـ المسألة الرّابعة: حكم نكاح الكتابيّات وتفسيره لآية: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى حِلِّ نكاح حرائر نساء أهل الكتاب قال تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾(٦)، والإحصان هاهنا إحصان الحرّيّة.

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور في سننه ٢٥٨/١، رقم: ٨٨٥، والبيهقيّ في الكبرى ١٥٥/٧، من طريق سفيان بن عيينة، عن عبيد الله به.

(٢) النّور: الآية ٣.

(٣) أخرجه ابن ماجه ٦٣٩/٥ ـ ٦٤٠، رقم: ٤٢٥٠، من طريق أبي عبيدة بن عبدالله بن مسعود، عن أبيه به. وإسناده ضعيف لانقطاعه، أبو عبيدة لم يسمع من أبيه عبدالله، وباقي رجاله ثقات، لكن للحديث طرق أخرى ترتقي به إلى الحسن، وقد حسّنه الحافظ ابن حجر من أجل ذلك، وانظر: سلسلة الأحاديث الضّعيفة ٨٣/٢، رقم: ١١٥.

(٤) انظر: المغني ٥٦٣/٩.

(٥) نفسه.

(٦) المائدة: الآية ٥.

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق في كتابه «أحكام القرآن»:

«يقع الإحصانُ على العفّة ويقع على الحرّيّة، وإنّما أريد بهذا الموضع الحرّيّة؛ لأنّه لو أريد به العفّة لما جاز لمسلم أن يتزوّج نصرانيّةً ولا يهوديّةً حتّى تثبت عفّتها، ولما جاز له أيضاً أن يتزوّج - بهذه الآية - مسلمةً حتّى تثبت عفّتها؛ لأنّ اللّفظ جاء في الموضعين على شيء واحد، فعلم أنّهنّ الحرائر المؤمنات والحرائر من أهل الكتاب؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[1]»[2].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل بن إسحاق من حلّ نكاح حرائر نساء أهلَ الكتاب أمرٌ مجمع عليه بين الفقهاء.

قال ابن المنذر: «ولا يصحّ عن أحدٍ من الأوائل أنّه حرّم ذلك»[3].

وحرّمته الإماميّةُ تمسّكاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[4]، وقوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[5]، وليس ذلك بصحيح لما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ...﴾[6]، فقوله عزّ وجلّ: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ فيه دليل ظاهر على حلّ نكاح حرائر نساء أهل الكتاب.

٢ - الإجماع: حيث أجمع الفقهاء على حلّهنّ[7]، ولا عبرة بخلاف الإماميّة.

---

(١) النّساء: الآية ٢٥.
(٢) نقله عن القاضي إسماعيل ابنُ القيّم في أحكام أهل الذّمّة ٢/٤٢٥ - ٤٢٦.
(٣) نقله ابن قدامة في المغني ٩/٥٤٥.
(٤) البقرة: الآية ٢٢١.
(٥) الممتحنة: الآية ١٠.
(٦) المائدة: الآية ٥.
(٧) انظر: مختصر الطّحاوي ١٧٨، والمعونة ٢/٧٩٩، والبيان ٩/٢٥٩، والمغني ٩/٥٤٥.

٣ ـ أمّا آية البقرة: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[1] فعنها جوابان:

أ ـ أنّها منسوخة بآية المائدة: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ...﴾[2] إذ هي متأخّرة عن آية البقرة، وبذلك قال ابن عبّاس رضي الله عنهما[3].

ب ـ أن لا يكون هذا نسخاً فإنّ لفظة المشركين بإطلاقها لا تتناول أهل الكتاب بدليل قوله سبحانه: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ۝﴾[4]، وقوله: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾[5]، وقوله: ﴿مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[6]، إلى غير ذلك من الآي الكريمة التي تفصل بين المشركين وأهل الكتاب، فدلّ على أنّ لفظ «المشركين» بإطلاقها غير متناولة لأهل الكتاب[7].

٤ ـ أمّا قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[8] فهذا عامٌّ في كلّ كافرة، وآيتنا خاصّة في حلّ أهل الكتاب، والخاصّ يجب تقديمُه[9].

٥ ـ ولأنّ كلّ جنس تؤكل ذبائحهم جازت مناكحتهم كالمسلمين[10].

---

(١) البقرة: الآية ٢٢١.
(٢) المائدة: الآية ٥.
(٣) انظر: البيان ٩/٢٥٩، والمغني ٩/٥٤٥.
(٤) البيّنة: الآية ١.
(٥) المائدة: الآية ٨٢.
(٦) البقرة: الآية ١٠٥.
(٧) انظر: المغني ٩/٥٤٥ ـ ٥٤٦.
(٨) الممتحنة: الآية ١٠.
(٩) انظر: المغني ٩/٥٤٦.
(١٠) انظر: المعونة ٢/٧٩٩.

إذا ثبت جواز نكاح حرائر نساء أهل الكتاب فينبغي التّنبّه إلى أنّ الفقهاء قالوا بكراهته[1] رغم جوازه لما يلي:

١ ـ أنّ فيه سكوناً إلى الكفّار وركونا إليهم[2].

٢ ـ أنّه ربّما مال إليها ففتنته، وربّما كان بينهما ولد فيميل إليها[3].

٣ ـ ولأنّه يتولّى ولده من يشرب الخمر ويأكل الخنزير، ولا يؤمن أن يحبّب إليه ذلك فيألفه ويعتاده[4].

٤ ـ ولأنّها قد تهرب به إلى دار الحرب وهو صغير فيفسد دينه[5].

١١١ ـ المسألة الخامسة: حكم نكاح الأمة الكتابية:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّه لا يحلّ نكاح إماء أهل الكتاب، واحتجّ القاضي إسماعيل بن إسحاق لما ذهب إليه بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾[6]، والإحصان في الآية معناه الحرّيّة، فيحلّ نكاح الحرّة الكتابيّة، أمّا الأمة من أهل الكتاب فلا يحلّ نكاحُها كما دلّ عليه مفهوم الآية.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[7]، فشرط الإيمان في نكاح الإماء.

---

(١) انظر: المعونة ٢/٧٩٩، والبيان ٩/٢٦٤، والمغني ٩/٥٤٦.
(٢) انظر: المعونة ٢/٧٩٩.
(٣) انظر: المغني ٩/٥٤٦.
(٤) انظر: المعونة ٢/٧٩٩.
(٥) نفسه.
(٦) المائدة: الآية ٥.
(٧) النّساء: الآية ٢٥.

٣ ـ قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: حدّثنا عليّ، حدّثنا يزيد بن زريع، حدّثنا يونس قال: كان الحسن يكره أن يتزوّج الأمة اليهوديّة والنّصرانيّة ويقول: إنّما رخّص الله في الأمة المسلمة قال تعالى: ﴿مِّن فَتَيَاتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَاتِ﴾[1].

٤ ـ وقال أيضا: حدّثنا ابن أبي أويس، حدّثنا ابن أبي الزّناد، عن موسى بن عقبة، عن أبي الزّبير قال: سألتُ جابراً عن الرّجل له عبد مسلم وأمة نصرانيّة أينكحها إيّاه؟ قال: لا.

٥ ـ ثمّ نقل القاضي إسماعيل المنع أيضاً عن إبراهيم النّخعيّ ومكحول وقتادة ويحيى بن سعيد والفقهاء السّبعة[2].

والمسألة فيها قولان للفقهاء رحمهم الله تعالى:

القول الأوّل: لا يجوز للمسلم وإن كان عبداً أن يتزوّج أمةً كتابيّةً[3]، وبه قال مالك[4]، والشّافعيّ[5]، وأحمد في ظاهر مذهبه رواه عنه جماعةٌ من أصحابه[6]، وهو قول القاضي إسماعيل بن إسحاق.

القول الثّاني: يجوز للمسلم أن يتزوّج بها، وبه قال أبو حنيفة[7]، ونُقل ذلك عن أحمد، والصّحيح من مذهبه أنّها لا تحلّ كقول الجمهور[8].

وحجّة الجواز أنّها تحلّ بملك اليمين فحلّت بالنّكاح كالمسلمة.

---

(١) النّساء: الآية ٢٥.
(٢) نقل ذلك كلّه عن القاضي إسماعيل بن إسحاق ابنُ القيّم في أحكام أهل الذّمّة ٢/٤٢٥ ـ ٤٢٦.
(٣) لكن يجوز له التّسرّي بها.
(٤) انظر: المعونة ٢/٧٩٩.
(٥) انظر: البيان ٩/٢٦٤.
(٦) انظر: المغني ٩/٥٥٤.
(٧) انظر: مختصر الطّحاوي ١٧٨.
(٨) انظر: المغني ٩/٥٥٤.

وحجّة الجمهور القائلين بالمنع ما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[1]، فشرط في إباحة نكاحهنّ الإيمانَ ولم يوجد[2].

٢ - وتفارق المسلمة لأنّه لا يؤدّي إلى استرقاق الكافر ولدها؛ لأنّ الكافر لا يقرّ ملكه على مسلمة، والكافرة تكون ملكاً لكافر ويقرّ ملكه عليها، وولدها مملوك لسيّدها[3].

٣ - ولأنّه قد اعتورها نَقْصان: نقص الكفر والملك، فإذا اجتمعا مَنَعا كالمجوسيّة لمّا اجتمع فيها نقصُ الكفر وعَدَمُ الكتاب لم يُبح نكاحها[4].

[١١٢] - المسالة السادسة عشرة: كلّ ملك لا يجوز لمسلم أن يستأنفه فإنه لا يجوز للذي أسلم أن يقيم عليه:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى أن كل ملك لا يجوز لمسلم أن يستأنفه فإنه لا يجوز للذي أسلم أن يقيم عليه. وقال: «حدّثني أبو ثابت، قال: حدثني عبدالله بن وهب، قال: أخبرني ابن لهيعة، عن ابن أبي حبيب: «أنّ مجوسيًّا أسلم وكان تحته امرأةٌ وابنتها، فكتب فيه عمر بن عبدالعزيز أن له في السناء سعةً، ففرّق بينهما وبينه»[5].

وما ذكره القاضي إسماعيل أشبه بالقاعدة الفقهيّة، وما مثل به من التفريق في المجوسيّ يسلم وتحته أمّ وابنتها، أمر متّفق عليه بين الفقهاء

---

(١) النّساء: الآية ٢٥.
(٢) انظر: المعونة ٢/٨٠٠، والمغني ٩/٥٥٤.
(٣) انظر: المغني ٩/٥٤.
(٤) انظر: المغني ٩/٥٥٥.
(٥) التّمهيد ١٢/٦١.

حيث ذكروا أن الكافر إذا تزوّج بأمّ وابنتها ودخل بهما ثمّ أسلموا جميعاً حرمتا على التّأبيد، الأمّ لأنه أمّ زوجته، والبنت لأنها ربيبته من زوجته التي دخل بها.

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أن الرجل إذا نكح المرأة وابنتها ودخل بها وأسلموا أن عليه أن يفارقهما ولا ينكح واحدةً منهما بحالٍ»[1].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) الإجماع ١١٦. وانظر مختصر الطّحاويّ ١٨٠، والتّمهيد ٦١/١٢، والبيان ٣٤٢/٩، والمغني ٢٤/١٠.

المبحث الثّالث
في تعريف الأيّم والخلاف في الوالد هل يملك مال ولده أم لا؟

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف الأيّم.

المسألة الثّانية: الخلاف في الوالد هل يملك مال ولده أم لا؟

❋ ❋ ❋

١١٣ - المسألة الأولى: تعريف الأيّم:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الأيِّـمَ في قوله ﷺ: **«الأيّمُ أحقُّ بنفسها من وليّها، والبكرُ تُستأذن في نفسها وإذنها صمتُها»**[1] هي التي لا زوج لها بالغاً كانت أو غير بالغ بكراً كانت أو ثيّباً، والوليُّ المذكور في الحديث يراد به غير الأب، وفي هذا يقول:

«الأيّمُ التي لا زوج لها بالغاً كانت أو غير بالغ، بِكْراً كانت أو ثيّباً ولم يدخل الأبُ في جملة الأولياء لأنّ أمره في ولده أجلٌّ من أن يدخل مع

(١) تقدّم تخريجه ص ٥١٧.

الأولياء الذين لا يشبهونه وليست لهم أحكامه، ولو دخل في جملة الأولياء لما جاز له أن يُنكح ابنته الصّغيرة ثمّ لا يكون لها خيارٌ عند بلوغ ولا غيره.

وقد توهّم قومٌ أنّ الأيّم في هذا الحديث الثّيّب وهو غلطٌ شديدٌ، وإنّما توهّموا ذلك حين خصّت البِكْرُ بأنّ إذنها صماتُها، فظنُّوا أنّ الأيّم هي الثّيّب، ولو كان الأمرُ كما توهّموا لكانت الثّيب أحقَّ بنفسها من وليّها، وكانت البِكْرُ ليست بأحقَّ بنفسها، وكان الاستئمارُ لها إنّما هو على التّرغيب في ذلك لا على الإيجاب إذا كانت ليست بأحقَّ بنفسها من وليّها.

وهذا الحديثُ إنّما جاء في الأيامى جملةً، وكأنّه والله أعلم إعلامٌ للنّاس إذ أمروا بإنكاح الأيامى في القرآن مع ما أمروا به من إنكاح العبيد والإماء أنّهنّ لسن بمنزلة العبيد والإماء، وأنّهنّ إنّما ينكحهنّ الأولياءُ بأمرهنّ وأنّهنّ أحقُّ بأنفسهنّ، ولولا ذلك لكان للأولياء أن ينكحوهنّ بغير أمرهنّ كما ينكح السّيّدُ أمته وعبده بغير أمرهما، إذ كان ظاهرُ القرآن في اللّفظ قد أجرين فيه مجرى واحداً قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾[1]، فأُمروا بإنكاح من لا زوج له وهنّ الأيامى، ولم يؤمروا بإنكاح الثّيّب دون البكر»[2].

ثمّ استدلّ القاضي إسماعيل على ما ذهب إليه من تعريف الأيّم بما يلي:

١ ـ حديث سعيد بن المسيّب قال: آمت حفصةُ ابنة عمر من زوجها، وآم عثمانُ من رُقَيَّة بنت رسول الله ﷺ، فمرّ عمر بعثمان فقال: «هل لك في حفصة؟ فلم يحر إليه شيئاً، فأتى عمر النّبيّ ﷺ فقال: ألم تر إلى عثمان عرضتُ عليه حفصة فأعرض عنّي ولم يحر إليّ شيئاً؟ فقال النّبيّ ﷺ: **فخير من ذلك أتزوّج أنا حفصة، وأزوّج عثمان أمّ كلثوم**، فتزوّج النّبيّ ﷺ حفصة،

---

(١) النّور: الآية ٣٢.

(٢) التّمهيد ١٩/٨٢ ـ ٨٣.

وزوّج عثمان أمّ كلثوم»[١].

قال ابن عبدالبرّ: «ألا ترى أنّ في هذا الحديث: آمت حفصة وآم عثمان، قالوا: ففي ذلك دليلٌ على أنّ من لا زوج له فهو أيّمٌ ثيّباً كان أو بكراً رجلًا أو امرأة»[٢].

٢ ـ أثر ابن أخي الزّهريّ، عن عمّه، عن سالم، عن أبيه، عن عمر قال: آمت حفصةُ من خنيس بن حذافة السّهميّ الحديث[٣].

٣ ـ قال إسماعيل: حدّثنا الحوضيُّ وسليمان بن حرب، قالا: حدّثنا شعبةُ، عن أبي إسحاق، عن هانىء بن هانىء قال: رأيتُ امرأةً جاءت إلى عليّ رضوان الله عليه ذات شارةٍ فقالت: هل لك في امرأةٍ لا أيّمٍ ولا ذات بعلٍ، وذكر الحديث[٤].

قال القاضي: «وإنّما يقال: آمت زوجتُه أي صارت غير ذات زوجٍ، وليس أنّها صارت ثيّباً بموته أو بفراقه، وإنّما تصير أيّماً بموته أو بفراقه إذ صارت غير ذات زوجٍ. ويقال للرّجل أيضاً أيّمٌ إذا لم تكن له زوجةٌ قال الشّاعر:

فإن تنكحي أنكح وإن تتأيّمي وإن كنت أفتى منكم أتأيّمُ»[٥]

وأنشد القاضي إسماعيل أيضاً بيتي الأسديّ يوم القادسيّة حيث قال:

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطّبقات ٨٣/٨، وإسحاق بن راهويه في المسند ٢٠٣/١، وابن عبدالبرّ في التّمهيد ٨١/١٩ من طريق سعيد بن المسيّب مرسلاً.

(٢) التّمهيد ٨١/١٩.

(٣) أخرجه ابن عبدالبرّ في التّمهيد ٧٧/١٩. مع ملاحظة أنّ هذا الأثر نفسه استدلّ به من قال بتفسير الأيّم بالثّيّب كما في المصدر السّابق.

(٤) أخرجه عبدالرّزّاق في المصنّف ٢٥٦/٦، رقم: ١٠٧٣٥، والبيهقي في الكبرى ٢٢٧/٧، من طريق الثّوري، عن أبي إسحاق به.

(٥) التّمهيد ٨٣/١٩.

ألــم تــر أنّ الله أنــزل نــصــره وسـعـدٌ بـبـاب الـقـادسـيّـة مُـعْـصَـمُ
فـأُبْـنـا وقـد آمَـتْ نـسـاءٌ كـثـيـرةٌ ونـسـوةُ سـعـدٍ لـيـس فـيـهـنّ أَيِّـمُ[1]

ثمّ قال: «ويقال في بعض الحديث ـ وأحسبُه مرفوعاً ـ: «**أعوذ بالله من بوار الأيم**»[2]، وهذا في اللّغة أشهر من أن يحتاج فيه إلى إكثارٍ.

وإنّما كان في الحديث معنيان:

أحدهما: أنّ الأيامى كلّهنّ أحقّ بأنفسهنّ من أوليائهنّ وهم ما عدا الأب من الأولياء.

والمعنى الآخر: تعليم النّاس كيف تُستأذن البِكْرُ وأنّ إذنها صماتُها، لأنّها تستحي أن تجيب بلسانها.

فهذا معنى الحديث عند مالك أنّ الأيّم أحقّ بنفسها من وليّها إنّما هو لسائر الأولياء دون الأب، وأنّ الأب أقوى أمراً من أن يدخل في هذه الجملة، ولو كان داخلاً فيها لما جاز أن يزوّج ابنته الصّغيرة لأنّها داخلةٌ في جملة الأيامى، ولو كانت أحقَّ بنفسها لم يجز له أن يزوّجها حتّى تبلغ وتستأمر إذ كان التّزويجُ أمراً يلزمها في نفسها لا حيلة لها فيه، كما أنّ غير الأب من الأولياء لا يجوز له أن يزوّج صغيرةً، والأبُ له أن يزوّج الصّغيرة بإجماع من المسلمين، ثمّ يلزمها ذلك ولا يكون لها في نفسها خيارٌ إذا

---

(١) انظر: التّمهيد ٨٣/١٩، والاستذكار ٢٣/١٦.

(٢) يشير القاضي إسماعيل إلى ما رواه ابن عبّاس أنّ النّبيّ ﷺ كان يقول: «**اللّهمّ إنّي أعوذ بك من غلبة الدّين، وغلبة العدوّ، ومن بوار الأيّم، وفتنة الدّجّال**». أخرجه الطّبرانيّ في الكبير ٣٢٣/١١، رقم: ١١٨٨٢، والأوسط ٣٣٣/٢، رقم: ٢١٤٢ ـ دار الحرمين، والصّغير ٢١٦/٢، رقم: ١٠٥٢ ـ دار عمار، من طريق عبّاد بن زكريّا الصّريميّ، ثنا هشام بن حسّان، عن عكرمة، عن ابن عبّاس به. قال الهيثميّ في مجمع الزّوائد ١٤٣/١٠: «رواه الطّبرانيّ في الصّغير والأوسط والكبير وفيه عبّاد بن زكريّا الصّريميّ ولم أعرفه، وبقيّة رجاله رجال الصّحيح».

بلغت»(١).

ومن حجج هذا القول ما يلي:

قول الشّمّاخ بن ضرار الذّبياني(٢):

يُقرّ بعيني أن أنبّأ أنّها ... وإن لم أنلْها أيِّمٌ لم تَزَوَّجُ

وقول أميّة بن أبي الصّلت:

للّه درُّ بني عليّ ... أيّم منهم وناكحِ
إن لم يغيروا غارةً ... شعواء تحجر كلَّ نائحِ

قالوا: فالأيّمُ كلّ من لا زوج لها من النّساء، وكذلك كلُّ رجل لا امرأة له أيّم أيضاً، والمرأةُ أيّم إذا كانت لا زوج لها(٣).

فهذا هو القول الأوّل في تفسير الأيّم وأنّها التي لا زوج لها بالغاً كانت أو غير بالغ بكراً كانت أو ثيّباً.

والقول الثّاني: أنّ الأيّم في الحديث هي الثّيّب وهي التي آمَتْ من زوجها بموته أو طلاقه.

واحتجّوا لهذا التّفسير بما يلي:

١ ـ أنّ الحديث ورد فيه ذكرُ البِكْر بعد ذكر الأيّم فدلّ على أنّ الأيّم هي الثّيّب. ولو كانت الأيّمُ في هذا الحديث كلّ من لا زوج لها من النّساء لبطل قوله ﷺ: **«لا نكاح إلاّ بوليّ»**(٤)، ولكانت كلُّ امرأة أحقّ بنفسها من

---

(١) التّمهيد ١٩/٨٢ ـ ٨٤ قال ابن عبدالبرّ في آخره: «هذا كلُّه كلامُ إسماعيل بن إسحاق». ونقل ابن عبدالبرّ أيضاً كلام القاضي إسماعيل في الاستذكار ١٦/٢٧ ـ ٢٨ لكن بأخصر ممّا هو هاهنا.

(٢) ديوان الشّمّاخ ٧٦.

(٣) التّمهيد ١٩/٨٠ ـ ٨١، والاستذكار ١٦/١٦ ـ ١٧.

(٤) تقدّم تخريجه.

وليّها، وفي هذا ردٌّ للسّنّة الثّابتة في أن لا نكاح إلاَّ بوليٍّ، وردًّا لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾(١) يخاطب تعالى بذلك الأولياء.

٢ ـ عند أهل اللّغة أنّ الأيّم هي من عدمت الزّوج بعد أن كان، لكن رواية «**الأيّمُ أحقُّ بنفسها**»(٢) رواية مجملة فسّرتها رواية «**الثّيّبُ أحقُّ بنفسها**»(٣)، والمصيرُ إلى الرّواية المفسّرة أولى(٤).

فالحاصلُ أنّ المسألة فيها قولان:

الأوّل: تفسير الأيّم بالثّيّب، والوليّ بالأب.

الثّاني: تفسير الأيّم بمن لا زوج لها مطلقاً، والوليّ في الحديث غير الأب، وبه قال القاضي إسماعيل.

قال ابن عبدالبرّ: «من تأمّل المعنيين واحتجاج الفريقين لم يخف عليه القويّ فيهما وبالله التّوفيق»(٥).

١١٤ ـ المسألة الثّانية: الخلاف في الوالد هل يملك مال ولده أم لا؟:

يرى القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى أنّ الولد هبةٌ لأبيه كسائر ماله قال تعالى: ﴿هَبْ لِى مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾(٦)، وقال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ﴾(٧).

نقل هذا عنه الحافظ ابن عبدالبرّ(٨).

---

(١) البقرة: الآية ٢٣٢.
(٢) تقدّم تخريجه.
(٣) تقدم تخريجه.
(٤) الاستذكار ٢٨/١٦.
(٥) انظر: التمهيد ٧٧/١٩ ـ ٧٩، والاستذكار ٢٠/١٦ ـ ٢٣.
(٦) آل عمران: الآية ٣٨.
(٧) الأنعام: الآية ٨٤.
(٨) التّمهيد ٨٢/١٩.

ووجه الاستدلال من الآيتين الكريمتين أنّ الله عزّ وجلّ اعتبر الولد هبةً لوالده فماله أولى بالحكم في ذلك.

وقد وقع خلاف بين أهل العلم في الوالد هل يملك مال ولده أم لا على قولين:

الأوّل: أنّ ما كسبه الابنُ من مال فهو لأبيه يأخذ منه ما يشاء ويتملّكه مع الحاجة وعدمها، صغيراً كان الولد أو كبيراً، وذلك بشرطين:

أحدهما: أن لا يأخذ من مال ولد فيعطيه لآخر لأنّه ممنوع من تخصيص بعض ولده بالعطيّة من مال نفسه، فلأن يمنع من تخصيصه بما أخذ من مال ولده الآخر أولى.

والثّاني: أن لا يأخذ من مال ولده فيعطيه الآخر.

وإلى هذا ذهب الحنابلة في المذهب عندهم[١].

الثّاني: أنّ ما كسبه الابنُ فهو له خاصّة دون أبيه، وللأب أن يأخذ منه إذا احتاج، وليس له ذلك في غير حالة الحاجة، وإليه ذهب أبو حنيفة ومالك والشّافعيّ[٢].

واحتجّ الجمهور بما يلي:

١ ـ إجماع المسلمين على أنّ الابن إذا ملك مملوكةً حلّ له أن يطأها، وهي ممّن أباح اللّهُ عزّ وجلّ له وطأها بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٢٩ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾[٣]، فلو كان مالُه لأبيه إذاً لحرم عليه وطيءُ ما كسب من الجواري كحرمة وطء جواري أبيه عليه، فدلّ ذلك أيضاً على انتفاء ملك الأب لمال الابن وأنّ ملك الابن فيه

---

(١) انظر: المغني ٢٧٢/٨، والإنصاف ١٥٤/٧ ـ ١٥٦.

(٢) انظر: شرح مشكل الآثار ١٥٨/٤، والمغني ٢٧٢/٨.

(٣) المعارج: الآية ٢٩ ـ ٣٠.

ثابتٌ دون أبيه(١).

٢ ـ قوله عزّ وجلّ: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾(٢)، ثمّ قال: ﴿وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ﴾، فورّث اللّٰهُ عزّ وجلّ غيرَ الولد مع الوالد من مال الابن، فاستحال أن يكون المالُ للأب في حياة الابن ثمّ يصيرُ بعضُه لغير الأب. قال الله عزّ وجلّ: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾، فجعل الله عزّ وجلّ المواريثَ للوالد وغيره بعد قضاء دينٍ إن كان على الميّت، وبعد إنفاذ وصاياه من ثلث ماله، وقد أجمعوا أنّ الأب لا يقضي من ماله دينَ ابنه، ولا ينفّذ وصايا أبيه من ماله، ففي ذلك ما قد دلّ على ما ذكرنا(٣).

٣ ـ قوله ﷺ: **«إنّ دماءكم وأموالكم حرامٌ عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا»**(٤).

فجعل رسول الله ﷺ حرمة الأموال كحرمة الأبدان، فكما لا يحلّ أبدانُ الأبناء للآباء إلاّ بالحقوق الواجبة فكذلك لا يحلّ لهم أموالهم إلاّ بالحقوق الواجبة(٥).

٤ ـ ما رواه حبّان بن أبي جبلة أنّ النّبيّ ﷺ قال: **«كلُّ أحد أحقّ بماله من والده وولده والنّاس أجمعين»**(٦)، وهذا نصٌّ.

---

(١) انظر: شرح معاني الآثار ٤/١٥٩ ـ ١٦٠، ومختصر اختلاف العلماء ٤/٢٨٣.
(٢) النساء: الآية: ١١.
(٣) انظر: شرح معاني الآثار ٤/١٥٩.
(٤) أخرجه مسلم ٢/٨٨٩، رقم: ١٤٧ من حديث جابر رضي الله عنه.
(٥) انظر: المغني ٨/٢٧٣.
(٦) أخرجه الدّارقطنيّ ٤/٢٣٥ ـ ٢٣٦، رقم: ١١٢، ومن طريقه البيهقيّ ١٠/٣١٩، عن هشيم، عن عبدالرّحمٰن بن يحيى، عن حبّان بن أبي جبلة به. قال البيهقيّ: «هذا مرسل حبّان بن أبي جبلة القرشيّ من التّابعين، وانظر: سلسلة الأحاديث الضّعيفة ١/٥٣٤، رقم: ٣٥٩.

٥ ـ قوله ﷺ: «**لا يحلّ مال امرىء مسلم إلاَّ عن طيب نفسٍ**»(١).

٦ ـ ولأنّ ملك الابن تامٌّ على مال نفسه فلم يجز انتزاعُه منه كالذي تعلّقت به حاجتُه(٢).

واحتجّ الحنابلة بما يلي:

١ ـ أنّ الله عزّ وجلّ جعل الولد موهوباً لأبيه فقال سبحانه: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ﴾(٣)، وقال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥ يَحْيَىٰ﴾(٤)، وقال زكريّا: ﴿فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا﴾(٥)، ﴿هَبْ لِى مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾(٦)، وقال إبراهيم: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ﴾(٧). وما كان موهوباً له كان له أخذُ ماله كعبده(٨).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ﴾(٩)، ثمّ ذكر سبحانه سائر القرابات إلاَّ الأولاد فلم يذكرهم لأنّهم دخلوا في قوله تعالى: ﴿بُيُوتِكُمْ﴾، فلمّا كانت بيوت أولادهم كبيوتهم لم يذكر بيوت أولادهم(١٠).

٣ ـ ما رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه قال: جاء رجل

---

(١) أخرجه أحمد ٢٩٩/٣٤، رقم: ٢٠٦٩٥، والدّارقطنيّ ٢٦/٣، رقم: ٩٢، والبيهقيّ ١٠٠/٦، من طريق حمّاد بن سلمة، عن علي بن زيد بن جدعان، عن أبي حرّة الرّقاشيّ، عن عمّه، عن النّبيّ ﷺ. وإسناده ضعيف من أجل عليّ بن زيد بن جدعان، غير أنّ الحديث له شواهد يرتقي بها إلى درجة الصّحّة استوفاها العلاّمة الألبانيّ رحمه الله تعالى في كتابه إرواء الغليل ٢٧٩/٥ ـ ٢٨٢، رقم: ١٤٥٩.

(٢) انظر: المغني ٢٧٣/٨.

(٣) الأنعام: الآية ٨٤.

(٤) الأنبياء: الآية ٩٠.

(٥) مريم: الآية ٥.

(٦) آل عمران: الآية ٣٨.

(٧) إبراهيم: الآية ٣٩.

(٨) انظر: المغني ٢٧٣/٨ ـ ٢٧٤.

(٩) النّور: الآية ٦١.

(١٠) انظر: المغني ٢٧٤/٨.

إلى النّبيّ ﷺ فقال: إنّ أبي اجتاح مالي فقال: «**أنت ومالُك لأبيك**». وقال رسول الله ﷺ: «**إنّ أولادكم من أطيب كسبكم فكلوا من أموالهم**»(١).

٤ ـ ما رواه جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: إنّ لي مالاً وعيالاً، ولأبي مال وعيال، وأبي يريد أن يأخذ مالي، فقال النّبيّ ﷺ: «**أنت ومالك لأبيك**»(٢).

٥ ـ قوله ﷺ: «**إنّ أطيب ما أكلتم من كسبكم وإنّ أولادكم من كسبكم**»(٣).

قال ابن تيمية: «هذا يدلّ على أنّ للأب أن يأخذ من ماله ما لا يضرّ به كما جاءت به السّنّة، وأنّ ماله مباح وإن كان ملكاً للابن، فهو مباح للأب أن يملكه وإلاَّ بقي للابن»(٤).

٦ ـ ولأنّ الرّجل يلي مال ولده من غير تولية فكان له التّصرّف فيه كمال نفسه(٥).

وأجاب الحنابلة عن أدلّة الجمهور بأنّ أحاديثهم تخصّها وتفسّرها فإنّ النّبيّ ﷺ جعل مال الابن مالا لأبيه بقوله: «**أنت ومالك لأبيك**»، فلا تنافي بينهما.

---

(١) أخرجه أبو داود ١٩١/٤، رقم: ٣٥٢٤، وابن ماجه ٦٠٧/٣ ـ ٦٠٨، رقم: ٢٢٩٢، من طريق عمرو بن شعيب به. وإسناده حسن كما في إرواء الغليل ٣٢٥/٣.

(٢) أخرجه ابن ماجه ٦٠٧/٣، رقم: ٢٢٩١ من طريق عيسى بن يونس، عن يوسف بن إسحاق، عن محمّد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله أنّ رجلاً قال: يا رسول الله، إنّ لي مالاً وولداً وإنّ أبي يريد أن يجتاح مالي، فقال: «أنت ومالك لأبيك». قال البوصيري في مصباح الزّجاجة ٢٠٢/٢: «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات على شرط البخاري»، وله شواهد كثيرة استوفاها الألباني رحمه الله في كتابه إرواء الغليل ٣٢٣/٣ ـ ٣٣٠.

(٣) أخرجه أبو داود ١٩١/٤، رقم: ٣٥٢٢، والتّرمذيّ ٣٢/٣، رقم: ٣٥٨، والنّسائيّ ٢٧٦/٧ ـ ٢٧٧، رقم: ٤٤٦٢، وابن ماجه ٦٠٦/٣، ٦٠٧، رقم: ٢٢٩٠، والحاكم ٤٥/٢ ـ ٤٦، من طريق عمارة بن عمير، عن عمّته، عن عائشة به. قال الحاكم: «صحيح الإسناد»، ووافقه الذّهبيّ. وعمّةُ عمارة وإن كانت مجهولةً فقد تابعها الأسود عن عائشة أخرجه النّسائيّ رقم: ٤٤٦٤ بإسناد صحيح كما في إرواء الغليل ٣٣٠/٣.

(٤) مجموع الفتاوى ٦٩/٣٤.

(٥) انظر: المغني ٢٧٤/٨.

وقوله: «**أحقّ به من والده وولده**» فأجابوا عنه بأنّه مرسل، ثمّ هو يدلّ على ترجيح حقّ الولد على الوالد لا على نفي الحقّ بالكليّة، والولد أحقّ من الوالد بما تعلّقت به حاجتُه[١].

بينما أجاب الجمهور عن حديث: «**أنت ومالك لأبيك**» بأنّ اللّام في قوله ﷺ: «**لأبيك**» ليست للتّمليك بل هي للإباحة فإنّ مال الولد له وزكاته عليه وهو موروثٌ عنه، وهذا يؤكّد أنّ المال ماله لا يملكه والدُه[٢].

وأجاب الطّحاويُّ أيضاً عن الاستدلال بالحديث فقال: «قول النّبيّ ﷺ هذا ليس على التّمليك منه للأب كسبَ الابن، وإنّما هو على أنّه لا ينبغي للابن أن يخالف الأب في شيء من ذلك، وأن يجعل أمره فيه نافذاً كأمره فيما يملك، ألا تراه يقول: «**أنت ومالُك لأبيك**»، فلم يكن الابنُ مملوكاً لأبيه بإضافة النّبيّ ﷺ إيّاه فكذلك لا يكون مالكاً لماله بإضافة النّبيّ ﷺ إليه»[٣].

وقد ذكر ابنُ حبّان هذا الحديث[٤] في «صحيحه» وبوّب له قائلا: ذكر خبر أوهم من لم يُحكم صناعة العلم أنّ مال الابن يكون للأب، ثمّ قال: «معناه أنّه ﷺ زجر عن معاملته أباه بما يعامل به الأجنبيّين، وأمر ببرّه والرّفق به في القول والفعل معاً إلى أن يصل إليه مالُه فقال: «**أنتَ ومالُك لأبيك**»، لا أنّ مال الابن يملكُه الأبُ في حياته عن غير طيب نفس من الابن به»[٥].

والذي يظهر أنّ حديث: «**أنت ومالك لأبيك**» يدلّ على جواز تصرّف الأب في مال ابنه بالمعروف بلا إسراف أو استئصال بلا حاجة.

قال المناوي: ««ومالك لأبيك» يعني أنّ أباك كان سبب وجودك،

---

(١) انظر: المغني ٢٧٤/٨.
(٢) ذكر هذا الجواب ابنُ رسلان كما في نيل الأوطار ٢٩/٤.
(٣) شرح معاني الآثار ١٥٨/٤. وانظر: مختصر اختلاف العلماء ٢٨٣/٤ ـ ٢٨٤.
(٤) من طريق عائشة رضي الله عنها.
(٥) صحيح ابن حبّان ـ مع الإحسان ١٤٢/٢ ـ ١٤٣.

ووجودُك سببُ وجود مالك، فصار له بذلك حقٌّ كان به أولى منك بنفسك، فإذا احتاج فله أن يأخذ منه قدر الحاجة، فليس المرادُ إباحة ماله له حتّى يستأصله بلا حاجةٍ»[١].

وهو ظاهر صنيع الإمام البخاريّ إذ عقد باب ما يأكل من مال ولده بالمعروف ولا يتعدّى[٢]. وقد حكى ابن المنيّر الاتّفاق على أنّ للأب أن يأكل من مال ولده إذا احتاج إليه[٣].

قال الشّوكاني:

«الحديث يدلّ على أنّ الرّجل مشاركٌ لولده في ماله، فيجوز له الأكلُ منه سواء أذن الولد أو لم يأذن، ويجوز له أيضاً أن يتصرّف به كما يتصرّف بماله ما لم يكن ذلك على وجه السّرف والسّفه»[٤].

وقد ذكر ابن القيّم أنّ اللاّم في قوله ﷺ: **«لأبيك»** للإباحة لا للتّمليك، والقائل بذلك أسعد بالحديث وإلاّ تعطّلت فائدتُه ودلالتُه[٥]، وبذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية[٦].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) فيض القدير ٤٩/٣ ـ ٥٠.
(٢) انظر: فتح الباري ٢١٠/٥.
(٣) انظر: المتواري على أبواب البخاري ٢٨٤ لابن المنيّر.
(٤) نيل الأوطار ٢٩/٤.
(٥) انظر: إعلام الموقّعين ١١٦/١.
(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٧٧/٢٥.

الفصل الثّاني
فقهه في الطّلاق

وفيه ثمان عشرة مسألة:

المسألة الأولى: عدّة المرأة تنقضي بالسِّقْط الموضوع.

المسألة الثّانية: مسألة الرّجل يقول لامرأته غير المدخول بها: أنت طالقٌ، أنت طالقٌ، أنت طالقٌ.

المسألة الثّالثة: عدّة أمّ الولد.

المسألة الرّابعة: الرّجل المجوسيّ إذا أسلم وزوجته مجوسيّة.

المسألة الخامسة: حكم الرّجل يسلم وتحته امرأة وابنتها

المسألة السّادسة: الفرقة باختلاف الدِّين هل هي فسخٌ أو طلاقٌ؟

المسألة السّابعة: حكم النّفقة للمرأة المبتوتة الحامل.

المسألة الثّامنة: حكم النّفقة للمرأة المبتوتة غير الحامل.

المسألة التّاسعة: ما الذي يؤخذ من المرأة على الخلع؟

المسألة العاشرة: حكم اختلاع المرأة من زوجها إذا خافت ألاّ تقيم حدود الله عزّ وجلّ.

المسألة الحادية عشرة: حكم الرّجل يجعل أمر امرأته بيدها من غير شيء فطلّقت نفسها.

المسألة الثّانية عشرة: ردّ إسماعيل القاضي قول من قال: الخلع لا يكون إلاّ بعد تطليقتين، واعتباره أنّ قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ معطوفٌ على قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾.

المسألة الثّالثة عشرة: تفسير التّسريح في قوله تعالى: ﴿أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ بأنّه التّطليق.

المسألة الرّابعة عشرة: ردّ إسماعيل على من قال: الخلع ليس بطلاقٍ.

المسألة الخامسة عشرة: حكم تعليق الطّلاق على الخلع بأن قال: إن خالعتكِ فأنتِ طالقٌ.

المسألة السّادسة عشرة: المختلعة هل يقع عليها الطّلاق؟

المسألة السّابعة عشرة: العدّة تحمل على المعروف من حيض النّساء.

المسألة الثّامنة عشرة: حيض الحامل.

* * *

١١٥ - المسألة الأولى: عدّة المرأة تنقضي بالسِّقْط الموضوع:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق[١] رحمه الله تعالى إلى أنّ عدّة المرأة تنقضي بالسّقط الموضوع ولو كان مضغةً من لحم ودم، ولا يشترط أن يتبيّن فيه شيءٌ من خلقه كاليد أو الرّجل أو غير ذلك، واحتجّ بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾[٢]، فأعلمنا الله عزّ وجلّ أنّ المضغة التي هي غير مخلّقة قد دخلت فيما ذكر من خلق النّاس كما ذكرت المخلّقة، ودلّ على أنّ كلّ ما يكون من ذلك إلى خروج الولد من بطن الأمّ فهو حَمْلٌ يشمله عمومُ قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[٣].

---

(١) انظر: قول القاضي إسماعيل في أحكام القرآن للجصّاص ٣/٢٩٦ - دار الكتب العلميّة، والكيا الهرّاسيّ ٤/٢٧٧ - ٢٧٨، والقرطبيّ ١٢/٩ - دار الكتب العلميّة.

(٢) الحجّ: الآية ٥.

(٣) الطّلاق: الآية ٤.

وتعقَّب الجصّاص القاضي إسماعيل في هذا الاحتجاج فقال: «والذي ذكره إسماعيل إغفالٌ منه لمقتضى الآية، وذلك لأنّ الله لم يخبر أنّ العلقة والمضغة ولدٌ ولا حملٌ، وإنّما ذكر أنّه خلقنا من المضغة والعلقة كما أخبر أنّه خلقنا من النّطفة ومن التّراب، ومعلومٌ أنّه حين أخبرنا أنّه خلقنا من المضغة والعلقة فقد اقتضى ذلك أن لا يكون الولدُ نطفةً ولا علقةً ولا مضغةً؛ لأنّه لو كانت العلقةُ والمضغةُ والنّطفةُ ولداً لما كان الولدُ مخلوقاً منها، إذ ما قد حصل ولداً لا يجوز أن يقال قد خُلق منه ولدٌ وهو نفسُه ذلك الولد، فثبت بذلك أنّ المضغة التي لم يستبن فيها خلقُ الإنسان ليس بولدٍ.

وقولُه: «إنّ الله أعلمنا أنّ المضغة التي هي غير مخلّقة قد دخلت فيما ذكر من خلق الإنسان كما ذكر المخلّقة» فإنّه إن كان هذا استدلالاً صحيحاً فإنّه يلزمه أن يقول مثلَه في النّطفة؛ لأنّ الله قد ذكرها فيما ذكر من خلق النّاس كما ذكر المضغة، فينبغي أن تكون النّطفة حملاً وولداً لذكر الله لها فيما خلق النّاس منه.

فإن قيل: قد ذكر الله أنّه خلقنا من مضغة مخلّقة وغير مخلّقة، والمخلّقةُ هي المصوّرةُ وغير المخلّقة غير المصوّرة، فإذا جاز أن يقول: خلقكم من مضغة مصوّرة مع كون المصوّرة ولداً لم يمتنع أن تكون غير المصوّرة ولداً مع قوله: خلقكم من مضغة غير مخلّقة.

قيل له: جائزٌ أن يكون معنى المخلّقة ما ظهر فيه بعض صورة الإنسان، فأراد بقوله: خلقكم منها تمام الخلق وتكميله، فأمّا ما ليس بمخلّقة فلا فرق بينه وبين النّطفة لعدم الصّورة فيها، فيكون معنى قوله: خلقكم منها، أنّه أنشأ الولد منها وإن لم يكن ولداً قبل ذلك، هذا هو حقيقةُ اللّفظ وظاهره.

وأمّا قوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[1] فإنّه معلومٌ أنّ

(١) الطّلاق: الآية ٤.

مراده وضع الولد فما ليس بولد فليس بمراد، وهذا لا يشكل على أحد له أدنى تأمّل»[١].

ثمّ قال القاضي إسماعيل محتجًّا لما ذهب إليه:

«لا تخلو هذه المضغة وما قبلها من العلقة من أن تكون ولدا أو غير ولد، فإن كانت ولدا قبل أن يخلق فحكمُها قبل أن يخلق وبعدهاواحدٌ، وإن كانت ليست بولد إلى أن يخلق فلا ينبغي أن يرث الولدُ أباه إذا مات حين تحمل به أمُّه قبل أن يخلق»[٢].

وأجاب الجصّاص عن هذا قائلاً:

«وهذا إغفالٌ ثان وكلامٌ منتقضٌ بإجماع الفقهاء، وذلك لأنّه معلومٌ أنّه إذا مات عن امرأته وجاءت بولد لسنتين على قول من يجعل أكثر مدّة الحمل سنتين أو لأربع على قول من يجعل أكثر الحمل أربع سنين أنّ الولد يرثه. ومعلومٌ أنّه إنّما كان نطفةً وقت وفاة الأب وقد ورثه، ومع ذلك فلا خلاف أنّ النّطفة ليست بحمل ولا ولد، وأنّه لا تنقضي بها العدّة، ولا تعتق بها أمّ الولد. فبان بذلك فسادُ اعتلاله وانتقاض قوله. وليست علّة الميراث كونه ولداً لأنّ الولد الميّت هو ولدٌ تنقضي به العدّة ويثبت به الاستيلاد في الأمّ، وقد لا يكون من مائه فيرثه إذا كان منسوباً إليه بالفراش، ألا ترى أنّها لو جاءت بولد من الزّنا لم يلحق نسبُه بالزّاني وكان ابناً لصاحب الفراش، فالميراثُ إنّما يتعلّق حكمُه بثبوت النّسب منه لا بأنّه من مائه، ألا ترى أنّ ولد الزّنا لا يرث الزّاني لعدم ثبوت النّسب وإن كان من مائه، فعلمنا أنّ ثبوت الميراث ليس بمتعلّق بكونه ولداً من مائه دون حصول النّسبة إليه من الوجه الذي ذكرنا»[٣].

واحتجّ القاضي إسماعيل لقوله أيضاً فقال:

«فإن قيل: إنّما ورث أباه لأنّه من ذلك الأصل حين صار حيًّا يرث

---

(١) أحكام القرآن للجصّاص ٣/٢٩٦ ـ ٢٩٧.
(٢) نفسه ٣/٢٩٧.
(٣) أحكام القرآن للجصّاص ٣/٢٩٧ ـ ٢٩٨.

ويورث. قيل له: فلا ينبغي أن تنقضي به العدّة وإن تمّ خلقُه حتّى يخرج حيًّا»[1].

وأجاب الجصّاص عن هذا فقال:

«هذا تخليطٌ وكلامٌ في المسألة من غير وجهه، وذلك لأنّ خصمه لم يجعل وجوب الميراث علّةً لانقضاء العدّة وكون الأمّ به أمّ ولدٍ، وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين؛ لأنّ الولد الميّت عندهم جميعاً تنقضي به العدّة ولا يرث، وقد يرثُ الولدُ ولا تنقضي به العدّةُ حتّى تضع الولد الآخر، فإن وضعته ميّتاً لم يرثه وانقضت العدّة به، فلمّا كان الميراثُ قد يثبت للولد ولا تنقضي العدّةُ بوضعه وقد تنقضي به العدّة ولا يرث، علمنا أنّ أحدهما ليس بأصل للآخر ولا يصحُّ اعتبارُه به»[2].

وختم القاضي إسماعيل احتجاجه بقوله:

«فإن قيل: إنّه حملٌ ولكنّا لا نعلم ذلك. قيل له: لا يجوز أن يتعبّد الله بحكم لا سبيل إلى علمه، والنّساءُ يعرفن ذلك ويفرّقن بين لحم أو دم سقط من بدنها أو رحمها وبين العلقة التي يكون منها الولدُ، ولا يلتبس على جميع النّساء لحمُ المرأة ودمُها من العلقة بل لا بدّ من أن يكون فيهنّ من يعرف، فإذا شهدت امرأتان أنّه علقة قبلت شهادتهما، وقد قال الشّافعيُّ أيضاً: إنّها إذا أسقطت علقةً أو مضغةً لم يستبن شيءٌ من خلقه فإنّه يرى النّساء، فإن قلن: كان يجيء منها الولدُ لو بقيت انقضت به العدّةُ ويثبت به الاستيلاد، وإن قلن: لا يجيء من مثلها ولدٌ لم تنقض به العدّةُ ولم يثبت به الاستيلاد»[3].

وأجاب عن هذا الجصّاص قائلاً:

«عسى أن يكون إسماعيل إنّما أخذ ما قال من ذلك عن الشّافعيّ،

---

(١) نفسه ٢٩٨/٣.

(٢) نفسه.

(٣) أحكام القرآن للجصّاص ٢٩٨/٣.

وهو من أظهر الكلام استحالةً وفساداً، وذلك لأنّه لا يعلم أحدٌ الفرق بين العلقة التي يكون منها الولد وبين ما لا يكون منها الولد، إلاَّ أن يكون قد شاهد علقاً كان منه الولدُ وعلقاً لم يكن منه الولد، فيعرف بالعادة الفرق بين ما كان منه ولدٌ وما لم يكن منه ولد بعلامة توجد في أحدهما دون الآخر في مجرى العادة وأكثر الظنّ، كما يعرف كثير من الأعراب السّحابة التي يكون منها المطر والسّحابة التي لا يكون منها المطر، وذلك بما قد عرفوه من العلامات التي لا تكاد تتخلّف في الأعمّ الأكثر، فأمّا العلقةُ التي كان منها الولدُ فمستحيلٌ أن يشاهدها إنسانٌ قبل كون الولد منها متميّزةً من العلقة التي لم يكن منها ولدٌ، وذلك شيءٌ قد استأثر الله بعلمه إلاَّ من أطلع عليه من ملائكته حين يأمره بكتب رزقه وأجله وعمله وشقيّ أو سعيد»[١].

فهذا جملة ما استدلّ به القاضي إسماعيل بن إسحاق لما ذهب إليه من كون عدّة المرأة تنقضي بالسّقط الموضوع ولو كان مضغةً من لحم ودم، ولا يشترط أن يتبيّن فيه شيءٌ من خلقه كاليد أو الرّجل أو غير ذلك، وقد تعقّبه أبو بكر الجصّاص من الحنفيّة في ما ذكره كما تقدّم ذلك.

والحاصل أنّ عدّة المرأة تنقضي بالسّقط الذي بان فيه خلق الآدمي من الرّأس واليد والرّجل، وهذا بلا خلاف فيه بين الفقهاء.

قال ابن المنذر: «أجمع كلُّ من نحفظ عنه من أهل العلم على أنّ عدّة المرأة تنقضي بالسّقط تسقطه إذا علم أنّه ولدٌ»[٢].

واختلفوا فيما إذا أسقطت مضغةً أو علقةً لا صورة فيها ولم تشهد القوابلُ بأنّها مبتدأ خلق آدميّ على قولين:

الأوّل: أنّ عدّتها لا تنقضي به، وإليه ذهب الجمهور[٣].

---

(١) نفسه ٢٩٨/٣ ـ ٢٩٩.

(٢) الإشراف ص ٢٨٢ ـ تحقيق: حنيف. وانظر: مختصر اختلاف العلماء ٣٩٢/٢، والتّفريع ١١٦/٢، وروضة الطّالبين ٣٧٦/٨، والمغني ٢٢٩/١١. وللشّافعيّة والحنابلة تقسيمات في أحوال السّقط الموضوع تراجع في الرّوضة والمغني.

(٣) انظر: مختصر اختلاف العلماء ٣٩٢/٢، وروضة الطّالبين ٣٧٦/٨، والمغني ٢٢٩/١١.

الثّاني: أنّ عدّتها تنقضي به وبكلّ ما يقع عليه اسمُ الحمل إلى كمال الخلقة، وإليه ذهب المالكيّة[1] ومنهم القاضي إسماعيل.

وحجّة الجمهور ما يلي:

١ ـ أنّه لم يثبت كونه ولداً ببيّنة ولا مشاهدة فأشبه العلقة[2].

٢ ـ أنّ الحمل اسمٌ لنطفة متغيّرة فإذا كان مضغة أو علقة لم تتغيّر فلا يعرف كونها متغيّرة بيقين إلاّ باستبانة بعض الخلق[3].

وحجّة المالكيّة ما يلي:

١ ـ عموم الظّاهر في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[4].

٢ ـ ولأنّه يعلم به براءة الرّحم[5].

٣ ـ واعتباراً بما تخطّط به من الخلقة[6].

٤ ـ أنّه أوّل خلق الآدمي وهو مستحيلٌ من النّطفة فوجب إذا ألقته أن تنقضي به عدّتها كما لو بان فيه تخطيطٌ[7].

٥ ـ ولأنّه ينطلق عليه اسمُ الحمل والإسقاط فوجب أن تنقضي به العدّة كالولد[8].

---

(١) انظر: الإشراف ٢/٢٩٧، والمعونة ٢/٩١٤ ـ ٩١٥، والكافي ٢/٦٢٠، والتّاج والإكليل ٤/١٤٩، وجواهر الإكليل ١/٣٨٧، عند قول خليل: «وَعِدَّةُ الحَامِلِ فِي طَلَاقٍ أَوْ وَفَاةٍ وَضْعُ حَمْلِهَا كُلِّهِ وَإِنْ دَماً اجْتَمَعَ».

(٢) انظر: المغني ١١/٢٣١.

(٣) انظر: ردّ المحتار ٣/٥١١.

(٤) الطّلاق: الآية ٤. وقد احتجّ بالآية القاضي عبدالوهّاب المالكيّ وقبله القاضي إسماعيل.

(٥) انظر: المعونة ٢/٩١٥.

(٦) انظر: المعونة ٢/٩١٥.

(٧) انظر: المعونة ٢/٩١٥، والإشراف ٢/٢٩٧.

(٨) انظر: الإشراف ٢/٧٩٧.

ولعلّ ما ذهب إليه المالكيّة أرجح في الدّليل لعموم قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾[١]، وهو عموم لا تقوى الأدلّة العقليّة على معارضته، وقد قال الشّوكانيّ: «المراد وضعُ ما يصدق عليه أنّه حملٌ من غير فرق بين حيّ وميّت، تامّ الخلق أو لا، نفخ فيه الرّوح أم لا»[٢].

١١٦ ـ المسألة الثّانية: مسالة الرّجل يقول لامرأته غير المدخول بها: أنت طالقٌ، أنت طالقٌ، أنت طالقٌ:

أجمع الفقهاء على أنّ من طلّق زوجته طلقةً ولم يكن دخل بها أنّها قد بانت منه، ولا تحلّ له إلاّ بنكاح جديد، ولا عدّة له عليها[٣]، إذ لا عدّة قبل الدّخول لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ﴾[٤]، فبيّن سبحانه أنّه لا عدّة عليها، فتبين بمجرّد طلاقها، وإن رغب فيها مطلِّقُها فهو خاطبٌ من الخطّاب يتزوّجها برضاها بنكاح جديد[٥].

واختلفوا في الرّجل يقول لامرأته التي لم يدخل بها: «أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق» على قولين:

الأوّل: أنّه تبين بالأولى واللّتان أتبعتا ليستا بشيءٍ، وبه قال جمهور الفقهاء أبو حنيفة[٦]، والشّافعيّ[٧]، وأحمد[٨]، واختاره القاضي إسماعيل بن

(١) الطّلاق: الآية ٤. وقد احتجّ بالآية القاضي عبدالوهّاب المالكيّ وقبله القاضي إسماعيل.
(٢) السّيل الجرّار ٢/٣٧٩.
(٣) انظر: الإجماع ١١٢ لابن المنذر.
(٤) الأحزاب: الآية ٤٩.
(٥) انظر: مختصر الطّحاويّ ١٩٧، والمعونة ٢/٨٥٢، والبيان للعمراني ١٠/١١٦، والمغني ٧/٣٩٧.
(٦) انظر: مختصر الطّحاويّ ١٩٧.
(٧) انظر: الأمّ ٥/١٨٤ ـ دار المعرفة، والبيان ١٠/١١٥.
(٨) انظر: المغني ٧/٣٦٧.

إسحاق، إلاَّ أن ينوي الرّجلُ بقوله الأوّل: «أنت طالقٌ» الثّلاث، ثمّ كرّر فإنّها تعدّ ثلاثاً[(١)].

الثّاني: يقع ثلاثاً إذا كان ذلك نسقاً واحداً من غير سكوت ولا فصل، ولا تحلّ له إلاَّ بعد زوج، وبه قال مالك[(٢)].

واحتجّ الجمهور على أنّها تبين بالأولى وتحلّ له بنكاح جديد بما يلي:

١ ـ أنّه قول عمر بن الخطّاب وعليّ وابن مسعود وزيد بن ثابت كلّهم قال: تقع عليها طلقة واحدة ولا يقع ما بعدها، ولا مخالف لهم[(٣)].

٢ ـ ولأنّ الأولى لمّا وقعت لم تكن المرأةُ في عدّة فتقع عليها الثّانية والثّالثة[(٤)].

وحجّة المالكيّة على أنّه يقع ثلاثاً وتبين منه ولا تحلّ إلاَّ بعد زوج أنّ قوله: «أنت طالق أنت طالق أنت طالق» كقوله: «أنت طالق ثلاثاً» إذ المتناسق في حكم الواحد، فتبين منه ولا تحلّ إلاَّ بزوج[(٥)].

ويجاب بأنّ هذا قياس مخالف لقول من سمّي من الصّحابة ولا مخالف لهم فكان إجماعاً. ولأنّها غير مدخول بها فتبين بالأولى والثّانية والثّالثة لا أثر لهما.

والحاصل أن القاضي إسماعيل بن إسحاق خالف مذهب مالك في هذه المسألة ووافق رأي جمهور الفقهاء.

---

(١) انظر: قول القاضي إسماعيل في عقد الجواهر الثّمينة ١٩١/٢.
(٢) انظر: المدوّنة ٣٩٧/٥، وعقد الجواهر الثّمينة ١٩١/٢، وجواهر الإكليل ٣٤٨/١.
(٣) انظر: مصنّف عبدالرزاق ٣٣٣/٦، وابن أبي شيبة ٦٨/٤ ـ الرّشد، وسنن البيهقيّ الكبرى ٣٥٥/٧، والمحلّى ١٧٥/١٠، والبيان ١١٦/١٠.
(٤) انظر: الإشراف لابن المنذر ١٦٤/٤، واختلاف العلماء للمروزيّ ١٣٤.
(٥) انظر: المعونة ٨٥٢/٢ ـ ٨٥٣.

١١٧ ـ المسألة الثّالثة: عدّة أمّ الولد[(١)]:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ عدّة أمّ الولد من وفاة سيّدها حيضةٌ، ولو مات سيّدُها وهي حائضٌ أجزأتها تلك الحيضة خلافاً لمالك الذي رأى أنّها لا تجزئها إلاَّ حيضةٌ مستأنفةٌ بعد وفاة السيّد[(٢)]. ففي «المدوّنة»: «أرأيت أمّ الولد إذا مات عنها سيّدُها كم عدّتها؟ قال: قال مالك: عدّتُها حيضةٌ. قال: فقلتُ لمالك: فإن هلك وهي في دم حيضتها؟ قال: لا يجزئها ذلك إلاَّ بحيضة أخرى. قال: فقلتُ لمالك: فلو كان غاب عنها زماناً أو حاضت حيضاً كثيرة ثمّ هلك في غيبته؟ قال: لا يجزئها حتّى تحيض حيضة بعد وفاته، ولو كان يجزء ذلك أمّ الولد لأجزأ الحرّة إذا حاضت حيضاً كثيرة وزوجها غائب فطلّقها وإنّما جاء الحديثُ: **«عدّة أمّ الولد حيضة»** إذا هلك عنها سيّدُها، فإنّما تكون هذه الحيضة بعد الوفاة كان غائباً أو اعتزلها أو هي عنده أو مات وهي حائض فذلك كلُّه لا يجزئها إلاَّ أن تحيض حيضة بعد موته»[(٣)].

وروى مالك في «الموطّأ» عن عبدالله بن عمر أنّه قال: «عدّة أمّ الولد إذا توفّي عنها سيّدُها حيضةٌ». وروى عن يحيى بن سعيد، عن القاسم بن محمّد أنّه كان يقول: «عدّةُ أمّ الولد إذا توفّي عنها سيّدُها حيضةٌ».

قال مالك: «وهو الأمرُ عندنا»[(٤)].

واشترط الاستئنافَ أيضاً الشّافعيُّ[(٥)] وأحمد[(٦)]، قال ابن قدامة: «وهو قول أكثر أهل العلم»[(٧)].

---

(١) تصير الأمةُ أمّ ولد بثبوت إقرار السيّد بالوطء وثبوت الإتيان بولد حيّ أو ميّت علقةً فما فوقها ممّا يقول أهل المعرفة إنّه حملٌ، فالأمةُ تصير أمّ ولد بهذين الشّرطين، انظر: جواهر الإكليل ٢/٣١٢.

(٢) انظر: الكافي ٢/٦٢٢.

(٣) المدوّنة ٢/٨٢.

(٤) الموطّأ ٢/٥٩٣.

(٥) انظر: الأمّ ١١/٢٥٦ ـ تحقيق: حسّون.

(٦) انظر: المغني ١١/٢٦٤.

(٧) المغني ١١/٢٦٤.

وقد اختلف الفقهاء في عدّة أمّ الولد إذا مات سيّدُها على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: أنّها حيضةٌ واحدةٌ وهي في الحقيقة استبراء لا عدّة لأنّه عن وطء بالملك، وإليه ذهب مالك[1]، والشّافعيّ[2]، وأحمد في المشهور عنه[3]، وهو مذهب القاضي إسماعيل كما تقدّم إلاّ أنّه لا يشترط استئناف حيضةٍ جديدة.

واحتجّوا بما يلي:

١ ـ قول عبدالله بن عمر: «عدّة أمّ الولد إذا توفّي عنها سيّدُها حيضةٌ»[4].

٢ـ أنّه وطءٌ بالملك فلم يجب له عدّة زائدة على الاستبراء كالأمة[5].

٣ ـ ولأنّها ليست بزوجة فيلزمها عدّة الزّوجات كالأمة[6].

٤ ـ ولأنّه استبراء لزوال الملك عن الرّقبة فكان حيضة في حقّ من تحيض كسائر استبراء المعتقات والمملوكات[7].

القول الثّاني: أنّ عدّتها عدّة الوفاة أربعة أشهر وعشراً، وهو رواية عن أحمد[8].

---

(١) انظر: الموطّأ ٢/٥٩٢ ـ فؤاد، والمدوّنة ٢/٨٢، والتّفريع ٢/١١٧، والمعونة ٢/٩٢٤، والإشراف ٢/٨٠١.
(٢) انظر: الأمّ ١١/٢٥٦.
(٣) انظر: المغني ١١/٢٦٢.
(٤) أخرجه مالك في الموطّأ ٢/٥٩٣، رقم: ٩٢ ـ فؤاد، من طريق نافع، عن ابن عمر به وإسناده صحيح.
(٥) انظر: الإشراف ٢/٨٠١، والمعونة ٢/٩٢٤.
(٦) انظر: الإشراف ٢/٨٠١، والمغني ١١/٢٦٣.
(٧) انظر: المغني ١١/٢٦٣.
(٨) انظر: المغني ١١/٢٦٢.

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ ـ قول عمرو بن العاص: «لا تفسدوا علينا سنّة نبيّنا ﷺ عدّةُ أمّ الولد إذا توفّي عنها سيّدُها أربعة أشهر وعشر»[١].

وأجيب عنه بما يلي:

أ ـ بأنّه ضعيف قال ابن المنذر: «ضعّف أحمد وأبو عبيدحديث عمرو بن العاص. وقال محمّد بن موسى: سألتُ أبا عبدالله عن حديث عمرو بن العاص فقال: لا يصحّ. وقال الميموني: رأيتُ أبا عبدالله يعجب من حديث عمرو بن العاص هذا، ثمّ قال: أين سنّة النّبيّ ﷺ في هذا؟ وقال: أربعة أشهر وعشر إنّما هي عدّة الحرّة من النّكاح وإنّما هذه أمةٌ خرجت من الرّقّ إلى الحريّة، ويلزم من قال بهذا أن يورثها»[٢].

ب ـ أن يكون ذلك منه على معنى السّنّة في الحرائر ولو كان معنى السّنّة التّوقيف لأشبه أن يصرّح به[٣].

ج ـ أنّه إنّما جاء في أمّ ولد بعينها كان أعتقها صاحبُها ثمّ تزوّجها، وهذه إذا مات عنها مولاها الذي هو زوجها كانت عدّتها أربعة أشهر وعشراً إن لم تكن حاملاً بلا خلاف بين العلماء[٤].

٢ ـ ولأنّها أمّ ولد صارت حرّة بعد وفاة سيّدها فكانت عدّتها أربعة أشهر وعشراً كالزّوجة الحرّة.

---

(١) أخرجه أبو داود ١٢٧/٣، رقم: ٢٣٠٢، وابن ماجه ٤٧١/٣، رقم: ٢٠٨٣، وابن حبّان ـ الإحسان ١٣٦/١٠ ـ ١٣٧، رقم: ٤٣٠٠، والحاكم ٢٠٩/٢، من طريق سعيد بن أبي عروبة، عن مطر الورّاق، عن رجاء بن حيوة، عن قبيصة بن ذؤيب، عن عمرو بن العاص به. قال الحاكم: «صحيح على شرط الشّيخين»، ووافقه الذّهبيّ. وتعقّب ذلك بأنّ مطراً الورّاق من رجال مسلم وحده وهو صدوق كثير الخطأ، غير أنّه تابعه قتادة عن رجاء بن حيوة به أخرجه أحمد ٣٣٨/٢٩، ولذلك صحّحه الألباني في إرواء الغليل ٢١٥/٧ ـ ٢١٦.

(٢) انظر: المغني ٢٦٤/١١.

(٣) انظر: معالم السّنن ٢٠٤/٣.

(٤) انظر: معالم السّنن ٢٠٤/٣.

وأجيب بأنّ هذه ليست زوجة ولا في حكم الزّوجة[(١)]. وقد قال القاسم بن محمّد: «إنّ يزيد بن عبدالملك فرّق بين رجال وبين نسائهم وكنّ أمّهات أولاد رجال هلكوا، فتزوّجوهنّ بعد حيضةٍ أو حيضتين، ففرّق بينهم حتّى يعتددن أربعة أشهر وعشراً، فقال القاسم بن محمّد: سبحان الله يقول الله في كتابه: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾[(٢)] ما هنّ من الأزواج»[(٣)].

القول الثّالث: أنّ عدّتها ثلاث حيض، وإليه ذهب أبو حنيفة[(٤)].

وحجّته أنّها حرّة تستبرأ فكان استبراؤُها بثلاث حيضٍ كالحرّة المطلّقة.

وأجيب بأنّ هذه ليست مطلّقةً ولا في معنى المطلّقة[(٥)].

١١٨ - المسألة الرّابعة: الرّجل المجوسيّ إذا أسلم وزوجته مجوسيّة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الرّجل المجوسيّ إذا أسلم وزوجته مجوسيّة[(٦)]؛ فإن كانت غائبةً وقعت الفرقةُ بينهما ولا ينتظر إسلامها، وإن كانت حاضرةً عرض عليها الإسلام، فإن أسلمت ثبتا على نكاحهما وإن لم تسلم وقعت الفرقةُ بينهما، وفي هذا يقول رحمه الله تعالى:

«إذا أسلم الرّجل وزوجته مجوسيّة غائبة فإنّ الفرقة تقع بينهما حين يسلم ولا ينتظر بها؛ لأنّه لو انتظر بها كان متمسّكاً بعصمتها وقد

---

(١) انظر: المغني ٢٦٤/١١.

(٢) البقرة: الآية ٢٣٤.

(٣) أخرجه مالك في الموطّأ ٥٩٢/٢ ـ ٥٩٣، رقم: ٩١ عن يحيى بن سعيد أنّه قال: سمعتُ القاسم بن محمّد يقول: فذكره، وإسناده صحيح.

(٤) انظر: مختصر الطّحاويّ ٢١٨.

(٥) انظر: المغني ٢٦٤/١١.

(٦) يعني المدخول بها أمّا غير المدخول بها فلا خلاف بين الفقهاء في انقطاع العصمة بينهما إذ لا عدّة عليها، انظر: تفسير القرطبي ٦٧/١٨.

قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ﴾[1]، والحاضرةُ إذا عرض عليها الإسلام فليس الرّجلُ ممسكاً بعصمتها لأنّه لا ينتظر بها شيئاً غير حاضر إنّما هو كلامٌ وجوابٌ، فكأنّها إذا أسلمت في هذه الحال قد أسلمت مع إسلامه[2] إذ كان إنّما ينتظر جوابَها، ألا ترى الآية لمّا نزلت وقعت الفرقةُ بين المسلمين الذين كانوا بالمدينة وبين أزواجهم اللاّتي كنّ بمكّة ولم ينتظر أن يعرض عليهنّ الإسلام، وقد كان ذلك ممكناً في ذلك الوقت للهدنة التي كانت بينهم إلى أن نقضوا العهد بعد سنين من الصّلح.

والكوافر اللاّتي أنزل الله عزّ وجلّ فيهنّ هذا هنّ المشركات من العرب فكان سبيلُ المجوسيّات سبيلهنّ، فليس يجوز للمسلم أن يمسك بعصمة كافرة من غير أهل الكتاب كانت معه في دار الإسلام أو في غير دار الإسلام[3]»[4].

فالقاضي إسماعيل يرى أنّ المجوسيّ إذا أسلم قبل زوجته المجوسيّة فعرض عليها الإسلام فأسلمت أن يثبتا على نكاحهما قياساً على المجوسيين إذا أسلما معاً.

أمّا إن رفضت الإسلام فإنّ الفرقة تقع بينهما وتتعجّل في الحال ولم تقف على انقضاء عدّتها، وهو مذهب مالك ففي «المدوّنة»: «أرأيتَ لو أنّ مجوسيين أسلم الزّوجُ أتنقطع العصمةُ فيما بينه وبين امرأته أم لا تنقطع العصمةُ حتّى توقف المرأةُ فإمّا أن تسلم وإمّا أن تأبى فتنقطع العصمةُ بإبائها الإسلام في قول مالكٍ أم كيف يصنع في أمرها؟ قال: قال مالكٌ: إذا أسلم

---

(١) الممتحنة: الآية ١٠.

(٢) إذا أسلم الزّوجان المجوسيّان معاً ثبتا على نكاحهما اتّفاقاً بين الفقهاء، فألحق القاضي إسماعيل بها مسألة ما إذا كانت المجوسيّة حاضرةً فعرض عليها زوجُها الذي أسلم الإسلام، فهي أشبه بالمسألة المتّفق عليها لقرب الفترة الزّمنيّة.

(٣) يشير القاضي إسماعيل بقوله هنا: «كانت معه في دار الإسلام أو في غير دار الإسلام» إلى مذهب أبي حنيفة الذي فرّق بين دار الحرب ودار الإسلام كما سيأتي بيانُه.

(٤) التّمهيد ٢٦/١٢ ـ ٢٧.

الزّوجُ قبل المرأة وهما مجوسيّان وقعت الفرقةُ بينهما وذلك إذا عرض عليها الإسلام فلم تسلم»[1].

وفي «الموطّأ»: «إذا أسلم الرّجلُ قبل امرأته وقعت الفرقة بينهما إذا عُرض عليها الإسلام فلم تسلم؛ لأنّ الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ﴾[2]»[3].

قال القاضي عبدالوهّاب: «إذا أسلم المجوسيّ وتحته مجوسيّةٌ قد دخل بها عرض عليها الإسلام؛ فإن أسلمت ثبتا على نكاحهما، وإن أبت وقعت الفرقةُ بينهما في الحال ولم يقف على انقضاء العدّة»[4].

وإلى ما ذهب إليه مالك من تعجيل الفرقة برفض الإسلام ذهب أحمد في رواية[5].

وذهب الشّافعيّ[6] وأحمد في رواية[7] إلى أنّ الفرقة لا تقع بينهما إلاّ بانقضاء العدّة؛ فإن أسلمت الزّوجةُ قبل انقضاء عدّتها ثبتا على نكاحهما، وإن لم تسلم حتّى انقضت عدّتُها وقعت الفرقةُ بينهما.

واختار ابن تيمية بقاء النّكاح بينهما ما لم تنكح غيره، فإذا أسلم قبلها فليس له حبسها وهي متى أسلمت امرأتُه إن اختار الزّوجُ ذلك[8].

وقال أبو حنيفة: إن لم يكونا في دار الحرب عرض عليها الإسلام

---

(١) المدوّنة ٢/٢١٢.
(٢) الممتحنة: الآية ١٠.
(٣) الموطّأ ٢/٥٣.
(٤) الإشراف ٢/٧٠٩. وانظر: عيون المجالس ٣/١١١١، والمعونة ٢/٨٠٤، وشرح صحيح البخاري ٧/٤٤٠ لابن بطّال، وتفسير القرطبيّ ١٨/٦٦، وجواهر الإكليل ١/٢٩٥ ـ ٢٩٦، عند قول خليل: «وَقُرِّرَ عَلَيْهَا إِنْ أَسْلَمَ... وَالمَجُوسِيَّةَ إِنْ أَسْلَمَتْ».
(٥) اختارها الخلال، انظر: المغني ١٠/٨، والإنصاف ٨/٢١٣.
(٦) انظر: الأمّ ١٠/١٤٨ ـ ١٥٢، ومعرفة السّنن والآثار ١٠/١٣٩٧٩، ١٣٩٨١، والبيان للعمراني ٩/٣٣٠، وروضة الطّالبين ٧/١٤٣.
(٧) وهي المذهب وعليه جماهير الحنابلة، انظر: المغني ١٠/٨، والإنصاف ٨/٢١٣.
(٨) انظر: الاختيارات الفقهيّة ٢٢٦، والإنصاف ٨/٢١٣.

فإن أسلمت ثبتا على نكاحهما وإن أبت وقعت الفرقة بينهما، وإن كانا في دار الحرب فالزّوج أحقُّ بها إذا أسلمت في العدّة[1].

الأدلّة:

احتجّ من ذهب إلى تعجيل الفرقة وعدم انتظار انقضاء العدّة بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ﴾[2]، فلا يجوز التّمسّك بعصمة المجوسيّة لأنّ الله لم يرد بالكوافر في هذه الآية الكتابيات بدليل إباحة تزوجهنّ، فلمّا كانت المجوسيّة غير جائز ابتداء العقد عليها فكذلك لا يجوز التّمسّك بها؛ لأنّ ما لا يجوز ابتداء العقد عليه لا يجوز التّمسّك به إذا طرأ على النّكاح[3].

٢ ـ ولأنّه لا فصل بين اعتبار العدّة وغيرها من الآجال لأنّه إمّا أن ينفسخ النّكاحُ بإسلامه وإبائها أو يبقى مستداماً، فأمّا تعليقه بانقضاء العدّة فلا معنى له[4].

واحتجّ من قال: إنّ الفرقة لا تتعجّل بل تقف على انقضاء العدّة بما يلي:

١ ـ قال ابن شبرمة: «كان النّاس على عهد رسول الله ﷺ يسلم الرّجل قبل المرأة والمرأة قبل الرّجل فأيّهما أسلم قبل انقضاء عدّة المرأة فهي امرأته، وإن أسلم بعد العدّة فلا نكاح بينهما»[5].

٢ ـ أنّ المرأة التي لم تسلم بعد لها عدّة بسبب فسخ نكاحها بإسلام زوجها فإذا انقضت تبيّنا وقوع الفرقة من حين أسلم الزّوج فلا تحتاج إلى عدّة ثانية لأنّ اختلاف الدّين سبب الفرقة[6].

---

(١) المبسوط ٥/٥٦.
(٢) الممتحنة: الآية ١٠.
(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٧/٤٤٠، والإشراف ٢/٧٠٩.
(٤) انظر: الإشراف ٢/٧٠٩.
(٥) ذكره ابن قدامة في المغني ٨/٩.
(٦) انظر: المغني ٨/٩ ـ ١٠.

وحجّة أبي حنيفة في التّفريق بين دار الحرب ودار الإسلام أنّ في دار الإسلام يمكن تقرير سبب الفرقة بعرض الإسلام على الزّوجة حتّى إذا أبت صارت مفوّتةً الإمساك بالمعروف، أمّا في دار الحرب فلا يتأتّى ذلك لأنّ يد إمام المسلمين لا تصل إلى المصرّ على الكفر ليعرض عليه الإسلام[1].

وحجّة ابن تيمية أنّ الشّارع لم يفصّل بين التي أسلمت قبل انقضاء عدّتها والتي أسلمت بعدها، فالذين أسلموا في عهد رسول الله ﷺ قبل نسائهم ثبت نكاحهم معهنّ، فمدار بقاء عصمة الزّوجيّة هو إسلام المرأة ما لم تنكح المرأة زوجاً آخر[2]. وهو الذي نصره ابنُ القيّم فقال:

«أمّا مراعاة زمن العدّة فلا دليل عليه من نصّ ولا إجماع، وقد ذكر حمّاد بن سلمة، عن قتادة، عن سعيد بن المسيّب، أنّ عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه قال في الزّوجين الكافرين يسلم أحدُهما: هو أملك ببضعها ما دامت في دار هجرتها. ولا يعرف اعتبار العدّة في شيء من الأحاديث ولا كان النّبيّ ﷺ يسأل المرأة هل انقضت عدّتُها أم لا، ولا ريب أنّ الإسلام لو كان بمجرّده فرقة لم تكن فرقةً رجعيّة بل بائنةً، فلا أثر للعدّة في بقاء النّكاح وإنّما أثرُها في منع نكاحها للغير، فلو كان الإسلام قد نجز الفرقة بينهما لم يكن أحقّ بها في العدّة، ولكن الذي دلّ عليه حكمُه ﷺ أنّ النّكاح موقوف، فإن أسلم قبل انقضاء عدّتها فهي زوجتُه، وإن انقضت عدّتها فلها أن تنكح من شاءت، وإن أحبّت انتظرته فإن أسلم كانت زوجته من غير حاجة إلى تجديد نكاح»[3].

١١٩ - المسألة الخامسة: حكم الرّجل يسلم وتحته امرأة وابنتها:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الكافر إذا أسلم وكانت تحته أمّ وابنتُها فإنّه يفرّق بينهما وبينه؛ لأنّ المِلْكَ الذي لا يجوز للمسلم استئنافُه فإنّه لا يجوز المقامُ عليه لمن أسلم، وفي هذا يقول:

---

(١) انظر: المبسوط ٥/٥٦.

(٢) انظر: الاختيارات الفقهيّة ٢٢٦.

(٣) زاد المعاد ٥/١٣٦ ـ ١٣٧.

«كلُّ مِلْكٍ لا يجوز لمسلم أن يستأنفه فإنّه لا يجوز للّذي أسلم أن يقيم عليه. حدّثني أبو ثابت قال: حدّثني عبدُالله بن وهب، قال: أخبرني ابنُ لهيعة، عن ابن حبيب: أنّ مجوسيًّا أسلم وكان تحته امرأةٌ وابنتُها، فكتب فيه عمر بن عبدالعزيز أنّ له في النّساء سعةً، ففرّق بينهما»(١).

وهي مسألةٌ فيها إجماعٌ بين الفقهاء فيما إذا دخل بالأمّ وابنتها فإنّهما يحرمان عليه على التّأبيد؛ الأمّ لأنّها أمُّ زوجته والبنتُ لأنّها ربيبتُه من زوجته التي دخل بها.

قال ابن المنذر: «أجمع على هذا كلُّ من نحفظ عنه من أهل العلم»(٢).

وإن دخل بالأمّ وحدها فكذلك تحرمان عليه تأبيداً؛ لأنّ البنت تكون ربيبته مدخولاً بأمّها والأمّ حرمت بمجرّد العقد على ابنتها. وإن دخل بالبنت وحدها ثبت نكاحُها وفسد نكاحُ أمّها كما لو لم يدخل بهما(٣).

أمّا إذا كان إسلامُهم جميعاً قبل الدّخول فاختلف الفقهاءُ على قولين:

الأوّل: يختار أيّتهما شاء الأمّ أو ابنتها، وإليه ذهب مالك(٤)، والشّافعيُّ في قول(٥)، أسلم عليهما بعقد واحد أو عقدين مفترقين، مقدّماً عقد الأمّ أو مؤخّراً.

الثّاني: ليس له الخيار بل يثبت نكاحُ البنت ويفسد نكاحُ الأمّ، وإليه

---

(١) التّمهيد ٦١/١٢.

(٢) نقله عن ابن المنذر ابنُ قدامة في المغني ٢٤/١٠، وانظر: المبسوط ٥٥/٥، والمدوّنة ٢١٨/٢، وروضة الطّالبين ١٥٧/٧.

(٣) انظر: المصادر السّابقة.

(٤) انظر: المدوّنة ٢١٨/٢، وشروح خليل للموّاق ٤٨٠/٣، والزّرقاني ٢٣٠/٣، والآبي ٢٩٧/١، عند قول خليل: «وَأَمًّا وَابْنَتَهَا وَإِنْ مَسَّهُمَا حَرُمَتَا وَإِحْدَاهُمَا تَعَيَّنَتْ...».

(٥) انظر: تهذيب البغوي ٣٩٦/٥، وروضة الطّالبين ١٥٧/٧.

ذهب أبو حنيفة[١]، والشّافعيّ في قوله الآخر[٢]، وأحمد[٣].

وحجّة القائلين بالاختيار أنّ عقد الشّرك إنّما ثبت له حكمُ الصّحة إذا انضمّ إليه الاختيارُ فأيّهما اختار حكم بصحّة نكاحها وبطلان نكاح الأخرى[٤].

وردّ هذا بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَـٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾[٥]، وهذه أمُّ زوجته فتدخل في عموم الآية.

٢ ـ وقولُهم: إنّما يصحُّ العقدُ بانضمام الاختيار إليه غير صحيح، فإنّ أنكحة الكفّار صحيحةٌ يثبت لها أحكام الصّحّة، غير أنّه هنا لا يصحُّ أن يختار من ليس نكاحُها صحيحاً، ولهذا اختصّت الأمُّ بفساد نكاحها لأنّه تحرم بمجرّد العقد على ابنتها على التّأبيد فلم يمكن اختيارُها، والبنتُ لا تحرم قبل الدّخول بأمّها فتعيّن النّكاحُ فيها[٦].

١٢٠ ـ المسألة السّادسة: الفرقة باختلاف الدِّين هل هي فسخٌ أو طلاقٌ؟:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّه لا يجوز للمسلم أن يمسك بعصمة كافرة من غير أهل الكتاب كالمجوسيّة، والفرقةُ الواقعةُ بينهما حينئذ هي فسخٌ لا طلاق لأنّهما باختلاف الدّين مغلوبان على الفسخ[٧].

---

(١) انظر: المبسوط ٥/٥٥.

(٢) واختاره المزنيُّ واعتبره البغويُّ الأصحَّ والنّوويُّ الأظهرَ، انظر: تهذيب البغوي ٥/٣٩٦، وروضة الطّالبين ٧/١٥٧.

(٣) انظر: المغني ١٠/٢٣.

(٤) انظر: تهذيب البغوي ٥/٣٩٦.

(٥) النّساء: الآية ٢٣.

(٦) انظر: المغني ١٠/٢٣ ـ ٢٤.

(٧) انظر: التّمهيد ١٢/٢٧.

وهو مذهب مالك بن أنس ففي «المدوّنة»: «قلتُ: هل يكون إسلام أحد الزّوجين طلاقاً إذا بانت منه في قول مالك؟ قال: قال: لا يكون إسلامُ أحد الزّوجين طلاقاً إنّما هو فسخٌ بلا طلاقٍ»[(١)].

وفيها أيضاً: «قلتُ: أرأيتَ المجوسيّين إذا أسلم الزّوجُ قبل البناء ففرقت بينهما أيكون نصفُ الصّداق على الزّوج أم لا؟ قال: قال مالك: لا يكون عليه شيءٌ ألا ترى هذا فسخٌ وليس بطلاقٍ»[(٢)]، وبه قال الشّافعي[(٣)]، وأحمد[(٤)].

وذهب أبو حنيفة إلى أنّ الامتناع من الإسلام إن كان من الزّوج فهو طلاقٌ لأنّ الفرقة حصلت من قبله فكان طلاقاً كما لو لفظ به، وإن كان من المرأة كان فسخاً لأنّ المرأة لا تملك الطّلاق[(٥)].

واحتجّ الجمهور بما يلي:

١ ـ أنّها فرقةٌ باختلاف الدّين فكانت فسخاً[(٦)].

٢ ـ ولأنّها فرقةٌ بغير لفظٍ فكانت فسخاً كفرقة الرّضاع[(٧)].

٣ ـ أنّ كلّ سبب لو كان من جهة الزّوج كان فسخاً فإذا كان من جهة الزّوجة كان فسخاً أيضاً كالردّة[(٨)].

---

(١) المدوّنة ٢/٢١٢.
(٢) المدوّنة ٢/٢١٣. وانظر: الكافي ٢/٥٤٩ ـ ٥٥٠، والمعونة ٢/٨٠٤، وشروح خليل للموّاق ٣/٣٧٩، والزّرقاني ٣/٢٢٩، والخرشي ٣/٢٢٩، والآبي ١/٢٩٦، عند قول خليل: «وَفُسِخَ لإسْلام أَحَدِهِمَا بِلاَ طَلاَقٍ».
(٣) انظر: البيان ٩/٣٣٢ للعمرانيّ.
(٤) انظر: المغني ١٠/٦ ـ ٧.
(٥) انظر: المبسوط ٥/٥٦، ومختصر اختلاف العلماء ٢/٤٢٧.
(٦) انظر: المغني ١٠/٧، وجواهر الإكليل ١/٢٩٦.
(٧) انظر: المغني ١٠/٧.
(٨) انظر: البيان ٩/٣٣٢ للعمراني.

١٢١ ـ المسألة السّابعة: حكم النّفقة للمرأة المبتوتة الحامل:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق[١] رحمه الله تعالى إلى وجوب النّفقة للمرأة المبتوتة إذا كانت حاملاً، واحتجّ بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[٢]، قال القاضي: «والذي وجدنا في كتاب ربّنا النّفقة لذوات الأحمال»[٣]، وهي مسألةٌ حكى فيها ابنُ عبدالبرّ إجماع العلماء[٤].

قال القرطبيُّ: «لا خلاف بين العلماء في وجوب النّفقة والسّكن للحامل المطلّقة ثلاثاً أو أقلّ منها حتّى تضع حملَها»[٥].

ومستندُ هذا الإجماع الآية الكريمة السّابقة، وحديث فاطمة بنت قيس إذ طلّقها زوجُها أبو عمرو بن حفص البتّة وهو غائبٌ بالشّام، فأرسل إليها وكيلُه بشعير فسخطته، فقال: والله ما لكِ علينا من شيءٍ. فجاءت رسولَ الله ﷺ فذكرت ذلك له فقال: «**ليس لكِ عليه نفقةٌ...**»[٦] الحديث.

قال ابن عبدالبرّ: «في هذا دليلٌ بل نصٌّ أن لا نفقةَ للمبتوتة إلاَّ أن تكون حاملاً فيكون لها النّفقةُ بإجماع لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[٧]، وفي هذا دليلٌ بيّنٌ أنّهنّ إن لم يكنّ أولات حملٍ لم ينفق عليهنّ، وفاطمةُ بنت قيسٍ لم تكن حاملاً فلهذا قال رسول الله ﷺ: **لا نفقةَ لكِ**»[٨].

---

(١) حكاه عن القاضي ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ١٩/١٤٢.
(٢) الطّلاق: الآية ٦.
(٣) التّمهيد ١٩/١٤٢.
(٤) التّمهيد ١٩/١٤١. وانظر: مختصر الطّحاويّ ص ٢٢٥، والموطّأ ٢/٩٥، والأمّ ١٠/٣٧١ ـ تحقيق: حسّون، والمغني ١١/٣٠٠.
(٥) ونفى فيه الخلاف أيضاً ابنُ قدامة في المغني ١١/٣٠٠، والشّوكانيُّ في فتح القدير ٥/٣٤٨.
(٦) أخرجه مالك في الموطّأ ـ رواية يحيى ٢/٩٣ ـ ٩٤، رقم: ١٦٩٧، ومن طريقه مسلم ٢/١١١٤، رقم: ٣٦.
(٧) الطّلاق: الآية ٦.
(٨) التّمهيد ٢٣/١٤١.

١٢٢ ـ المسألة الثّامنة: حكم النّفقة للمرأة المبتوتة غير الحامل:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المرأة المبتوتة إذا لم تكن حاملاً فلا تجب لها النّفقة أيّام عدّتها، وحجّته في ذلك مفهوم قوله تعالى في الآية الكريمة: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[1]، وبهذا قال جمهور الفقهاء مالك[2]، والشّافعيّ[3]، وأحمد[4].

واحتجّوا بما يلي:

١ ـ الآية السّابقة حيث أوجب للمطلّقات النّفقة بشرط كونهنّ أولات حمل، فدلّ على أنّهنّ إذا لم يكنّ أولات حمل أنّه لا نفقة لهنّ[5].

٢ ـ ولنفيه ﷺ النّفقة لفاطمة بنت قيس وكانت مبتوتة غير حامل[6].

٣ ـ ولأنّه نوع من البينونة كالموت[7].

٤ ـ ولأنّ هذه محرّمة عليه تحريماً لا تزيله الرّجعة فلم يكن لها سكنى كالملاعنة والأجنبيّة[8].

وذهب أبو حنيفة إلى أنّه تجب لها النّفقة وإن لم تكن حاملاً[9].

وحجّته على ما ذهب إليه ما يلي:

١ ـ أنّ ذلك يروى عن عمر وابن مسعود.

---

(١) الطّلاق: الآية ٦.
(٢) انظر: المعونة ٢/٩٣٢.
(٣) انظر: الأمّ ١٠/٣٧٠، والبيان ١١/٢٣٠.
(٤) انظر: المغني ١١/٤٠٢.
(٥) انظر: المعونة ٢/٩٣٢، والبيان ١١/٢٣٠.
(٦) انظر: المعونة ٢/٩٣٢.
(٧) نفسه.
(٨) انظر: المغني ١١/٤٠٤.
(٩) انظر: مختصر الطّحاوي ٢٢٥.

٢ ـ ولأنّها مطلّقة فوجبت لها النّفقة كالرّجعيّة.

٣ ـ ورَدّ خبر فاطمة بنت قيس بما رُوي عن عمر بن الخطّاب: «لا نترك كتاب الله وسنّة نبيّنا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلّها حفظت أو نسيت»(١).

وأجيب عن الأوّل بأنّ عليًّا وابن عبّاس ومن وافقهما قد خالفوا عمر ومن وافقه(٢).

وأجيب عن قياسها على الرّجعيّة أنّه قياس مع الفارق إذ الرّجعيّةُ لها السّكنى والنّفقة للآية والخبر والإجماع، وأنّها زوجة يلحقها طلاقه وظهاره وإيلاؤه(٣).

أمّا قول عمر بن الخطّاب رضي الله عنه: «لا نترك كتاب الله وسنّة نبيّنا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلّها حفظت أو نسيت»(٤)، فيعارض حديث فاطمة بنت قيس إذ طلّقها زوجُها أبو عمرو بن حفص البتّة وهو غائبٌ بالشّام، فأرسل إليها وكيلُه بشعير فسخطته، فقال: والله ما لكِ علينا من شيءٍ. فجاءت رسولَ الله ﷺ فذكرت ذلك له فقال: «**ليس لكِ عليه نفقةٌ...**»(٥) الحديث، وهذا نصّ.

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق:

«نحن نعلم أنّ عمر لا يقول: «لا ندع كتاب ربّنا» إلاَّ لما هو موجودٌ في كتاب الله، والذي في الكتاب أنّ لها النّفقة إذا كانت حاملاً بقوله سبحانه: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾(٦)، وأمّا غير

(١) أخرجه مسلم ١١١٨/٢، رقم: ١٤٨٠.
(٢) انظر: المغني ٤٠٣/١١.
(٣) انظر: المغني ٤٠٤/١١.
(٤) تقدم تخريجه.
(٥) أخرجه مالك في الموطأ ـ رواية يحيى ٩٣/٢ ـ ٩٤، رقم: ١٦٩٧، ومن طريقه مسلم ١١١٤/٢، رقم: ٣٦.
(٦) الطّلاق: الآية ٦.

ذوات الحمل فلا يدلّ الكتاب إلاَّ على أنّهنّ لا نفقة لهنّ لاشتراطه الحمل في الأمر بالإنفاق»[١].

١٢٣ ـ المسالة التّاسعة: ما الذي يؤخذ من المرأة على الخلع[٢]؟:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الرّجل يجوز له أن يأخذ في الخلع أكثر من المهر الذي أعطى لزوجته[٣]، وقد ذكر اختلاف الفقهاء في المسألة فقال رحمه الله تعالى:

«اختلف النّاسُ فيما يُؤخذ منها على الخلع؛ فاحتجّ الذين قالوا: يؤخذ منها أكثر ممّا أعطاها بقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾[٤].

فإن قال قائلٌ: إنّما هو معطوفٌ على ما أعطاها من صداقٍ أو بعضه[٥]؟

قيل له: لو كان كذلك لكان: فلا جناح عليهما فيما افتدت به منه أو من ذلك[٦]، وهو بمنزلة من قال: لا تضربنّ فلاناً إلاَّ أن تخاف منه فإن

---

(١) انظر: قول القاضي إسماعيل بن إسحاق في المغني ١١/٤٠٤.
(٢) الخلع: عقد معاوضة على البضع تملك به المرأةُ نفسها ويملك الزّوج به العوض، انظر: شرح حدود ابن عرفة ١/٢٧٥، وانظر: التّعليق على الموطّأ ٢/٣٧ ـ ٣٨ للوقّشيّ.
(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٧/٤٢٣، وابن حجر ٩/٤٠٢.
(٤) البقرة: الآية ٢٢٩. وهي عامّة تشمل ما كان قدر المهر وما زاد وما نقص.
(٥) يريد القاضي إسماعيل بيان اعتراض على الاستدلال بعموم قوله تعالى: ﴿فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ وهو أنّ الضّمير يعود على المذكور في سياق الآية من قبل وهو المهر الذي أعطاه الزّوج لزوجته في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وعليه فلا حجّة في الاستدلال بالآية على جواز أخذ ما زاد على المهر.
(٦) هذا جواب الاعتراض وهو أنّ عموم: ﴿فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ لم يخصّص في الآية بشيء ولو كان المراد بالضّمير هو المهر لبيّن ذلك بنحو: منه أو من ذلك، فلمّا أطلق شمل ذلك المهر وما زاد عليه.

خفته فلا جناح عليك فيما صنعت به، فهذا إن خافه كان الأمرُ إليه فيما يفعل به لأنّه لو أراد الضّرب خاصّةً لقال: من الضّرب أو فيما صنعت به منه.

واحتجّ الذين قالوا: لا يحلّ له من ذلك شيءٌ حتّى يراها على فاحشةٍ[(١)] بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾[(٢)].

واحتجّ الذين قالوا: إنّه لا يجوز له الأخذُ إذا كانت الإساءةُ من قِبَلِهِ بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْـًٔا﴾[(٣)].

ومن قال بأنّ قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ منسوخٌ بالآيتين[(٤)]

---

(١) هذا قول من خصّ الخلع بحالة رؤية الزّوج ارتكاب الزّوجة للفاحشة وهي الزّنا وبه قال ابن سيرين وأبو قلابة لظاهر الآية: ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾، قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: «نا مسدّد، نا المعتمر بن سليمان التّيميّ، سمعتُ أبي يقول: إنّ أبا قلابة ومحمّد بن سيرين كانا يقولان: لا يحلّ الخلعُ حتّى يجد على بطنها رجلاً، قال الله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾» نقله ابن حزم في المحلّى ١٠/٢٤٢ عن القاضي إسماعيل. وأجيب بأنّ المراد بالفاحشة في الآية النّشوز أو هي عامّة في كلّ ما يقبح من الأقوال والأفعال من بذاءة اللّسان إلى الزّنا، انظر: تفسير الطّبري ٤/٢١ ـ ٢١٢، وأحكام القرآن للجصّاص ٢/١٠٩، والاستذكار ١٧/١٨١، وعمدة القاري ٢٠/٢٦٠.

(٢) النّساء: الآية ١٩.

(٣) النّساء: الآية ٢٠.

(٤) يشير القاضي هنا إلى قول بكر بن عبدالله المزني الذي ذهب إلى أنّه لا يحلّ للرّجل أن يأخذ من امرأته في مقابل فراقها شيئاً، وهو مخالفة منه لإجماع العلماء على مشروعيّة الخلع. وزعم بكر المزني أنّ الآيتين من سورة النّساء وهما قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْـًٔا ... مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ [النّساء: ٢٠ ـ ٢١] قد نسختا آية البقرة التي استدلّ بها الجمهور على مشروعيّة الخلع وهي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩]. وأجيب بأنّه لا تعارض ولا تدافع بين الآيات حتّى يقع النّسخ فإنّ آيتي النّساء خطابٌ للأزواج خاصّة نهوا فيها أن يأخذوا من أزواجهم شيئاً على وجه المضارّة وهذا لا يصحُّ عند الجميع، فإنّ أخذ شيء من صداق الزّوجة على وجه المضارّة بغير=

فإنّ قوله مدفوعٌ بأنّه إنّما يكون النّسخُ بالخلاف، ولا خلاف في الآيتين للآية الأخرى لأنّهما إذا خافا ألاّ يقيما حدودَ الله فقد صار الأمرُ منهما جميعاً، والعملُ في الآية الأخرى منسوبٌ إلى الزّوجِ خاصّةً وذلك إرادتُه لاستبدال زوج مكان زوج. ولأنّ الزّوجة إذا خافت ألاّ تقيم حدود الله فاختلعت منه فقد طابت نفسُها بما أعطت، وهو قول عامّة أهل العلم... وذكر[1] حديث حبيبة بنت سهل عن أبي مصعب عن مالك[2].

حدّثنا سليمان بن حرب، قال: حدّثنا حمّاد بن سلمة، عن حميد، عن رجاء بن حيوة، عن قبيصة بن ذؤيب أنّه تلا: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾[3] قال: هو أن يأخذ منها أكثر ممّا أعطاها.

= طيب نفسٍ منها فيه إثم مبين وبهتان عظيم، وليس في الآيتين نهي عن الخلع المشروع أصلاً وقد ثبتت مشروعيّة الخلع بآية البقرة وهي آية محكمة لم يدخلها النّسخ، وفيها أنّ الأخذ من الزّوجة بشرطه طيب مباح وليس إثماً ولا عدواناً، ولا داعي لتحتيم التّعارض بين النصّين وتكلّف القول بالنّسخ لأنّ الجمع بين النصين ممكن والعمل بهما جميعاً مستساغ، وحاصل ذلك أنّ المنع في آيتي النّساء عام في الأخذ من صداق المرأة بغير رضاها، وآية البقرة تخصّ وتستثني الأخذ برضاها وعن طيب نفس منها، وهذا معنى ما أجاب به القاضي إسماعيل. انظر: الاستذكار ١٧/١٧٥ ـ ١٧٦، والمحلّى ١١/٥٨٥ ـ ٥٨٧، وتفسير القرطبيّ ٣/١٣٦ ـ ١٣٧، وفتح الباري ٩/٣٩٥ ـ ٣٩٦، والمسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة ٢/٦٢٧.

(١) أي: القاضي إسماعيل بن إسحاق.

(٢) عن يحيى بن سعيد، عن عمرة بنت عبدالرّحمٰن أنّها أخبرته عن حبيبة بنت سهل الأنصاريّ أنّها كانت تحت ثابت بن قيس بن شمّاس، وأنّ رسول الله ﷺ خرج إلى الصّبح فوجد حبيبة بنت سهل عند بابه في الغلس، فقال لها رسول الله ﷺ: **«من هذه؟»** فقالت: أنا حبيبة بنت سهل يا رسول الله، قال: **«ما شأنك؟»** قالت: لا أنا ولا ثابت بن قيس لزوجها، فلمّا جاء زوجُها ثابت بن قيس قال له رسول الله ﷺ: **«هذه حبيبة بنت سهل قد ذكرتْ ما شاء الله أن تذكر»**. فقالت حبيبة: يا رسول الله كلُّ ما أعطاني عندي. فقال رسول الله ﷺ لثابت بن قيس: **«خذ منها»**، فأخذ منها وجلست في بيت أهلها. أخرجه مالك في الموطّأ ـ رواية يحيى ٢/٧٤، رقم: ١٦٣٤، عن يحيى بن سعيد به. قال ابن عبدالبرّ في التّمهيد ٢٣/٣٦٧: «هو حديث صحيح ثابت مسند متّصل».

(٣) البقرة: الآية ٢٢٩.

وحدّثنا سليمان بن حرب، قال: حدّثنا حمّاد بن زيدٍ، عن هشام بن عروة قال: كان أبي يقول: إذا جاء الفسادُ من قبل المرأة حلّ له الخلعُ، وإن جاء من قبل الرّجل فلا ولا نعمة»(١).

وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ للزّوج أن يأخذ في الخلع أكثر ممّا أعطى لزوجته في المهر إذا كان النّشوز من قبلها ورضيت هي بذلك وكانت مالكة أمرها ولم يضارّها لتفتدي منه، وإليه ذهب أبو حنيفة(٢)، ومالك، والشّافعيّ، وأحمد، وهو قول عمر وابنه وعثمان وابن عبّاس(٣)، واختاره ابن حزم من الظّاهريّة(٤)، وهذه بعض أقوال المذاهب الأربعة في ذلك:

قال محمّد بن الحسن: «ما اختلعت به المرأةُ من زوجها فهو جائزٌ في القضاء، وما نحبّ له أن يأخذ أكثر ممّا أعطاها وإن جاء النّشوزُ من قبلها، فأمّا إن جاء النّشوز من قبله لم نحبّ له أن يأخذ منها قليلاً ولا كثيراً، **وإن أخذ فهو جائزٌ في القضاء**، وهو مكروه له فيما بينه وبين ربّه، وهو قولُ أبي حنيفة»(٥).

وقال الجصّاص: «قال أصحابنا: إذا كان النّشوز من قبلها حلّ له أن يأخذ منها ما أعطاها ولا يزداد، وإن كان النّشوزُ من قبله لم يحلّ له أن يأخذ منها شيئاً، **فإن فعل جاز في القضاء**»(٦).

قال مالك في كتابه «الموطّأ»: «لا بأس بأن تفتدي المرأةُ من زوجها **بأكثر ممّا أعطاها**»(٧).

---

(١) التّمهيد ٢٣/٣٦٩ ـ ٣٧٠.
(٢) وهو جائز عنده في القضاء وإن كان مكروهاً ابتداء.
(٣) انظر: المغني ١٠/٢٧٠.
(٤) انظر: المحلّى ١٠/٢٤٠.
(٥) موطّأ محمّد بن الحسن ص ١٧٥.
(٦) مختصر اختلاف العلماء ٢/٤٦٤. وانظر: الجامع الصّغير ٢١٦، وبدائع الصّنائع ٣/١٥٠ ـ ١٥١، وفتح القدير ٤/٢١٧.
(٧) الموطّأ ٢/٧٥، رقم: ١٦٣٧.

وفي «المدوّنة»: «قلتُ: هل يحلُّ للزّوج أن يأخذ من امرأته **أكثر ممّا أعطاها** في الخلع؟ قال: قال مالكٌ: نعم... ولم أر أحداً ممّن يقتدى به يكره أن تفتدي المرأةُ **بأكثر من صداقها** وقد قال الله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾[1]»[2].

وقال: «لم أزل أسمع إجازة الفدية بأكثر من الصّداق لقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾[3]، ولحديث حبيبة بنت سهل مع ثابت بن قيس، فإذا كان النّشوزُ من قبلها جاز للزّوج ما أخذ منها بالخلع وإن كان أكثر من الصّداق إذا رضيت بذلك وكان لم يضرّ بها، فإن كان لخوف ضرره أو لظلم ظلمها أو أضرّ بها لم يجز له أخذُه وإن أخذ شيئاً منها على هذا الوجه ردّه ومضى الخلعُ عليه»[4].

وقال الشّافعيّ:

«لم يحدّد في ذلك أن لا يأخذ إلاَّ ما أعطاها ولا غيره وذلك أنّه يصير حينئذٍ كالبيع، والبيع إنّما يحلّ ما تراضى به المتبايعان لا حدّ في ذلك، بل في كتاب الله عزّ وجلّ دلالةٌ على إباحة **ما كثر منه** وقلّ لقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾[5]»[6].

وقال ابن قدامة:

«لا يستحبّ له أن يأخذ أكثر ممّا أعطاها، **وهذا القول يدلّ على صحّة الخلع بأكثر من الصّداق**، وأنّهما إذا تراضيا على الخلع بشيءٍ صحّ، وهذا قول أكثر أهل العلم»[7].

---

(١) البقرة: الآية ٢٢٩.

(٢) المدوّنة ٢/٢٣٤.

(٣) البقرة: الآية ٢٢٩.

(٤) الاستذكار ٢٣/٣٦٨. وانظر: التّفريع ٢/٨٢، والكافي ٢/٥٩٣، والمعونة ٢/٨٦٨ ـ ٨٦٩، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال ٧/٤٢٣، والمنتقى ٤/٦٥.

(٥) البقرة: الآية ٢٢٩.

(٦) الأمّ ١٠/٣٨٩ ـ تحقيق: حسّون، وانظر: البيان ١٠/١٠ للعمراني.

(٧) المغني ١٠/٢٦٩. وهذا هو المذهب وعليه جماهير الحنابلة كما في الإنصاف ٨/٣٩٨.

وذهب عطاء والزّهريّ وطاوس وعمرو بن شعيب وأبو بكر الخلّال من الحنابلة إلى أنّه لا يجوز للزّوج أن يأخذ أكثر ممّا أعطاها فإن خالعها على ذلك وقع الخلعُ بقدر المهر الذي قد أعطاها وبطل الزّائدُ(١).

الأدلّة:

احتج جمهورُ الفقهاء القائلون بجواز الزّيادة على المهر في الخلع بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾(٢) إذ هو عامّ في كلّ ما تعطيه الزّوجةُ فداءً لزوجها قليلاً كان أو كثيراً زائداً على المهر أو أقلّ منه(٣).

٢ ـ عن كثير مولى سمرة أنّ عمر أتي بامرأة ناشز فأمر بها إلى بيت كثير الزِّبل ثلاثاً، ثمّ دعا بها فقال: كيف وجدتِّ؟ قالت: ما وجدتُّ راحةً منذ كنت عنده إلاّ هذه اللّيالي التي حبستني. فقال لزوجها: اخلعها ولو من قرطها(٤).

٣ ـ عن الرّبيّع بنت معوّذ قالت: اختلعتُ من زوجي بما دون عقاص رأسي فأجاز ذلك عثمان بن عفّان رضي الله عنه(٥).

قال ابن قدامة: «ومثلُ هذا يشتهر فلم ينكر فيكون إجماعاً»(٦).

٤ ـ عن مولاة لصفيّة بنت أبي عبيدٍ أنّها اختلعت من زوجها بكلّ شيءٍ لها فلم ينكر ذلك عبدُاللّه بن عمر(٧).

---

(١) انظر: المغني ٢٦٩/١٠، والإنصاف ٣٩٨/٨.
(٢) البقرة: الآية ٢٢٩. وهي عامّة تشمل ما كان قدر المهر وما زاد وما نقص.
(٣) انظر: المنتقى ٦٥/٤، والبيان ١٠/١٠، والمغني ٢٧٠/١٠.
(٤) أخرجه الطبريّ في تفسيره ٥٧٦/٤، رقم: ٤٨٦٠ من طريق ابن عليّة، قال: أخبرنا أيّوب، عن كثير به. وانظر: السّنن الكبرى ٣١٥/٧، والمحلّى ٢٤٠/١٠.
(٥) أخرجه عبدالرزاق في المصنّف ٥٠٤/٦، رقم: ١١٨٥٠.
(٦) المغني ٢٧٠/١٠.
(٧) أخرجه مالك في الموطّأ ٧٥/٢، رقم: ١٦٣٥ عن نافع عن مولاة لصفيّة به.

فهذا يدلّ على جواز أخذ الزّيادة على المهر فلو كان غير صحيح لأنكره صحابة آخرون فصار شبيها بالإجماع إذ لم يثبت الإنكار من أحد.

٥ ـ ولأنّ الخلع من جانبها معاوضةٌ حالّةٌ عن الطّلاق وإسقاط ما عليها من الملك، ودفعُ المال عوضاً عمَّا ليس بمال جائزٌ في الحكم إذا كان ذلك ممّا يرغب فيه، ألا ترى أنّه جاز العتقُ على قليل المال وكثيره وأخذ المال بدلاً عن إسقاط الملك والرقّ(١).

٦ ـ ولأنّه لمّا كان للمرأة أن لا ترضى في ابتداء عقد النّكاح إلاَّ بالصّداق الكثير فكذلك للزّوج أن لا يرضى عند المخالعة إلاَّ بالعوض الكثير لا سيّما وقد أظهرت الاستخفاف بالزّوج حيث كرهته وأظهرت بغضها له(٢).

٧ ـ ولأنّه عوض مستفاد بعقد فلم يتقدّر كالمهر والثّمن(٣).

٨ ـ ولأنّها معاوضة في إرسال ما يملكه الزّوج فلم يكن عوضها مقدّراً كالكتابة(٤).

وحجّة من لم يجز أخذ ما زاد على المهر ما يلي:

١ ـ عن ابن عبّاس أنّ جميلة بنت سلول أتت النّبيّ ﷺ فقالت: والله ما أعتبُ على ثابت في دين ولا خُلق ولكنّي أكره الكفر في الإسلام لا أطيقُه بغضاً. فقال لها النّبيّ ﷺ: **«أتردّين عليه حديقته؟»** قالت: نعم. فأمره رسول الله ﷺ أن يأخذ منها حديقته **ولا يزداد**(٥).

فلو كان الزّائدُ على الصّداق جائزاً لما حدّد له رسول الله ﷺ المال الذي أعطاها صداقاً وأمرها بردّه له(٦).

---

(١) انظر: بدائع الصّنائع ١٥١/٣.
(٢) انظر: بدائع الصّنائع ١٥١/٣، وتفسير الرّازي ١٠٩/٦.
(٣) انظر: البيان ١٠/١٠.
(٤) انظر: المنتقى ٦٥/٤.
(٥) أخرجه ابن ماجه في سننه ٤٥٢/٣، رقم: ٢٠٥٦ من طريق قتادة، عن عكرمة، عن ابن عبّاس به. وإسناده صحيح، وانظر: صحيح سنن ابن ماجه للألبانيّ ١٨١/٢.
(٦) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤٢٢/٧.

ويجاب بأنّ الحديث لا يفيد الإلزام بأن يكون المعوّض مهرها فقط ولا تجوز الزّيادةُ عليه؛ لأنّ الحديث لم يبيّن أنّه لا يجوز أكثر من الصّداق أو أقلّ منه وإنّما يفيد أنّه أقرّه على ما أمهرها به وهذا جائزٌ عند الجميع، وليس في الحديث ما يمنع الزّيادة على المهر[1].

٢ ـ عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «لا يأخذ منها فوق ما أعطاها».

وأجيب بأنّه أخرجه عبدالرزّاق، عن المعتمر بن سليمان التّيميّ، عن ليث بن أبي سليم، عن الحكم بن عتيبة، عن عليّ بن أبي طالب.

قال ابن حزم: «وهذا لا يصحُّ عن عليّ لأنّه منقطع وفيه ليث»[2].

٣ ـ أخرج إسماعيل بن إسحاق القاضي قال: أخبرنا أبو بكر المقدّمي، أخبرنا عمر بن أيّوب، عن جعفر بن برقان، عن ميمون بن مهران قال: «من أخذ منها أكثر ممّا أعطاها فلم يسرّح بإحسان»[3].

ولا يخفى أنّ هذا قول تابعي وليس بحجّةٍ في الأحكام.

٤ ـ ولأنّه بدلٌ في مقابلة فسخ فلم يزد على قدره في ابتداء العقد كالعوض في الإقالة[4].

وأجيب بأنّ قياس الخلع على الإقالة في البيع قياسٌ مع الفارق؛ لأنّ البيع معاوضةٌ محضة والنّكاح ليس كذلك[5].

والذي يظهر بعد عرض القولين قوّة ما ذهب إليه الجمهور من جواز أخذ الزّيادة على المهر لقوّة أدلّتهم وعدم وجود ما يعارضها وضعف أدلّة المانعين وثبوت ما يعارضها.

---

(١) انظر: أحكام الخلع في الشّريعة الإسلاميّة ص ١٧١ للزّيباري.
(٢) المحلّى ١٠/٢٤٠.
(٣) عزاه للقاضي إسماعيل ابنُ حزم في المحلّى ١٠/٢٤٠، وابنُ حجر في فتح الباري ٩/٤٠٢، والسّياق لابن حزم.
(٤) انظر: المغني ١٠/٢٧٠.
(٥) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ١/٤٨٤.

١٢٤ - المسألة العاشرة: حكم اختلاع المرأة من زوجها إذا خافت ألاَّ تقيم حدود الله:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الزّوجة إذا خافت ألاَّ تقيم حدود الله فاختلعت منه جاز ذلك إذ طابت نفسُها بما أعطت وهو قول عامّة أهل العلم[(١)]، وليس الخلع خاصًّا بحالة خوف عدم إقامة حدود الله بل هو أعمّ من ذلك، ومن زعم[(٢)] أنّ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾[(٣)] منسوخٌ بالآيتين الكريمتين وهما قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ... مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾[(٤)] فقد أخطأ وقد تقدّم بيان ذلك في مسألة ما الذي يؤخذ من المرأة على الخلع؟

قال ابن العربي:

«تعلّق من رأى اختصاص الخلع بحالة الشّقاق بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ فشرط ذلك، ولا حجّة لهم فيه لأنّ الله تعالى لم يذكره على جهة الشّرط وإنّما ذكره لأنّه الغالبُ من أحوال الخلع، فخرج القول على الغالب ولحق النّادرُ به كالعدّة وضعت لبراءة الرّحم ثمّ لحق بها البريّةُ الرّحمِ وهي الصّغيرة واليائسة.

والذي يقطع العذرَ ويوجب العلم قولُه تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴿٤﴾﴾[(٥)]، فإذا أعطتك مالها برضاها من صداق وغيره فخذه»[(٦)].

---

(١) انظر: التّمهيد ٢٣/٣٧٠.
(٢) تقدّم أنّه رأي بكر بن عبدالله المزني.
(٣) البقرة: الآية ٢٢٩.
(٤) النّساء: الآية ٢٠ ـ ٢١.
(٥) النّساء: الآية ٤.
(٦) أحكام القرآن ١/١٩٤.

١٢٥ - المسألة الحادية عشرة: حكم الرّجل يجعل أمر امرأته بيدها من غير شيء فطلّقت نفسها:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الرّجل إذا جعل أمر امرأته بيدها فقال لها مثلاً: «أمرك بيدك» فطلّقت نفسها كان ذلك طلاقاً(١).

وهو من صيغ الكناية التي يقع بها الطّلاق إذا نواه الزّوج بإجماع الفقهاء كما قال النّوويّ(٢).

١٢٦ - المسألة الثّانية عشرة: ردّ إسماعيل القاضي قول من قال: الخلع لا يكون إلاّ بعد تطليقتين، واعتباره أنّ قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾(٣) معطوفٌ على قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾(٤):

احتجّ من ذهب إلى أنّ الخلع فسخٌ وليس بطلاقٍ بأدلّة منها قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٢٢٩ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾(٥)، فذكر الله طلقتين ثمّ خلعاً ثمّ طلقة، فلو كان الخلع طلاقاً لكان الذي تترتّب عليه الحرمةُ حتّى تنكح زوجاً آخر أربع طلقات وليست ثلاثاً وهذا ما لا قائل به.

---

(١) انظر: التّمهيد ٣٧٣/٢٣.

(٢) روضة الطّالبين ٢٦/٨، وانظر: فتح القدير ٦١/٤ - ٦٢، وعقد الجواهر الثّمينة ١٦٩/٢، والتّاج والإكليل ٩١/٤، وأسهل المدارك ١٦٠/٢ - ١٦١، والمغني ٣٦٧/١٠، والكافي ١٧٢/٣، والإنصاف ٤٩١/٨.

(٣) البقرة: الآية - ٢٣٠.

(٤) البقرة: الآية ٢٢٩.

(٥) البقرة: الآية ٢٢٩ - ٢٣٠.

وأجاب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله عن هذا الاستدلال بأنّه لو كان صحيحاً لوجب أن يقولوا بظاهر الآية أيضاً وهو أنّ الخلع لا يكون إلاّ بعد تطليقتين وهذا لا يقول به أحدٌ.

ويؤكّد ذلك أنّ قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ معطوف على قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ وليس معطوفا على الخلع في قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾، لأنّ قوله: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌۢ﴾ إنّما يعني به: أو تطليق، ومثل هذا في القرآن كثير كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾(١)، وهي على كلّ من حلق محصر أو غير محصر لأنّه لم يخصّ المحصر كما لم يخصّ بالفدية من قد طلّق تطليقتين بل هي للأزواج كلّهم(٢).

[١٢٧] ـ المسألة الثّالثة عشرة: تفسير التّسريح في قوله تعالى: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ بأنّه التّطليق:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المراد بالتّسريح في قوله عزّ وجلّ: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾(٣) يعني: أو تطليقٌ(٤). يعني بذلك الطّلقة الثّالثة التي تحصل بها البينونة ولا تحلّ به المرأةُ إلاّ بعد زوج غيره. وقد ذكر ابنُ عبدالبرّ الإجماع على هذا التّفسير فقال: «أجمع العلماءُ على أنّ قوله تعالى: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ هي الطّلقة الثّالثة بعد الطّلقتين، وإيّاها عنى بقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾»(٥).

---

(١) البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) ذكر هذا عن القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ٢٣/٣٧٣ن والقرطبي في الجامع ٣/١٤٤، وقد تقدمت قريباً مسألة الخلع هل هو فسخ أو طلاق.

(٣) البقرة: الآية ٢٢٩.

(٤) نقله عن القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ٢٣/٣٧٣.

(٥) نقله عن ابن عبدالبرّ القرطبيُّ في الجامع لأحكام القرآن ٣/١٢٧.

وما ذكره أبو عمر رحمه الله من الإجماع فيه نظرٌ لأنّ أهل التّفسير اختلفوا في ذلك على قولين(١):

أحدهما: أن يطلّقها ثالثةً فيسرّحها بذلك، وهو الذي ذهب إليه القاضي إسماعيل، وبه قال عطاء ومجاهد ومقاتل وقتادة، ورجّحه الطّبري والقرطبيّ والشّوكاني(٢).

والقول الثّاني: أنّ المراد بالتّسريح الإمساك عن رجعتها حتّى تنقضي عدّتُها من الطّلقة الثّانية فتكون أملك لنفسها، قاله الضّحّاك والسّدّيّ، ورجّحه القاضي أبو يعلى(٣) والكيا الهرّاسيّ(٤) والرّازيّ(٥) وابن تيمية(٦) وابن القيّم(٧).

وحجّة القول الأوّل ما يلي:

١ ـ ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رجل للنّبيّ ﷺ: إنّي أسمع الله تعالى يقول: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ فأين الثّالثة؟ قال: إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان هي الثّالثة(٨).

٢ ـ أنّ التّسريح من ألفاظ الطّلاق يدلّ عليه ما جاء في إحدى القراءات: «إن عزموا السّراح»(٩).

---

(١) انظر: في ذكر الخلاف تفسير الطّبري ٥٤٤/٤ ـ ٥٤٧، والمحرّر الوجيز ٢٧٧/٢، وأحكام القرآن ١٧٣/١ ـ ١٧٤ للكيا الهرّاسي، وزاد المسير ٢٦٣/١، وتفسير القرطبي ١٢٧/٣ ـ ١٢٨، والرّازي ١٠٥/٦، وابن كثير ٢٧٢/١، والشّوكانيّ ٢٦٣/١.

(٢) انظر: تفسير الطّبري ٥٤٤/٤ ـ ٥٤٧، والقرطبي ١٧٣/١ ـ ١٧٤، والشّوكانيّ ٢٦٣/١.

(٣) انظر: زاد المسير ٢٦٣/١.

(٤) انظر: أحكام القرآن ١٧٣/١ ـ ١٧٤.

(٥) انظر: مفاتيح الغيب ١٠٥/٦.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٣٣.

(٧) انظر: إغاثة اللّهفان ٣٢٩/١.

(٨) أخرجه الدّارقطني ٤/٤، والبيهقي ٣٤٠/٧، من طريق إدريس بن عبدالكريم المقرىء، نا ليث بن حمّاد، نا عبدالواحد بن زياد، نا إسماعيل بن سميع الحنفيّ، عن أنس بن مالك به.

(٩) قرأ بها ابن عبّاس، انظر: البحر المحيط ١٨٣/٢.

٣ ـ أنّ فَعَّلَ تَفْعيلاً يعطي أنّه أحدث فعلاً مكرّراً على الطّلقة الثّانية، وليس في التّرك إحداث فعل يعبّر عنه بالتّفعيل[1].

وحجّة القول الثّاني ما يلي:

١ ـ أنّه تعالى قال عقيب الآية: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾، والمراد بهذه الأخيرة الطّلقة الثّالثة بلا شكٍّ، فيجب أن يحمل قوله تعالى: ﴿أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾ على تركها حتّى تنقضي عدّتُها لأنّه إن حمل على الثّالثة وجب أن يحمل قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ على رابعة وهذا لا يجوز[2].

٢ ـ وأجابوا عن الخبر بأنّه غير ثابت من طريق النّقل[3].

١٢٨ ـ المسألة الرّابعة عشرة: ردّ إسماعيل القاضي على من قال: الخلع ليس بطلاقٍ:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الخلع طلاقٌ واحتجّ بأمرين:

الأوّل: الاتّفاق على أنّ من جعل أمر المرأة بيدها ونوى الطّلاق فطلّقت نفسها وقع الطّلاق، فكذلك الأمرُ في الخلع حيث جعل الزّوج الخلع بيدها ونوى هو به الطّلاق فيقع خلعه طلاقاً[4].

وتُعقّب القاضي بأنّ محلّ الخلاف في مسألتنا ما إذا خالعها دون التّلفّظ بالطّلاق ولا نواه، وإنّما وقع لفظ الخلع صريحاً أو ما قام مقامه من الألفاظ[5].

---

(١) انظر: هذه الحجج في أحكام القرآن للقرطبيّ ١٢٧/٣.
(٢) انظر: أحكام القرآن للكيا الهرّاسيّ ١٧٤/١، وزاد المسير ٢٦٣/١.
(٣) انظر: أحكام القرآن للكيا الهرّاسيّ ١٧٣/١.
(٤) انظر: فتح الباري ٣٩٦/٩.
(٥) نفسه.

الثّاني: أخرج القاضي إسماعيل بسند صحيح[١] قال: حدّثنا عليّ بن المدينيّ، حدّثنا سفيان بن عيينة، عن ابن أبي نجيح قال: «تكلّم طاووس فقال: الخلعُ ليس بطلاق هو فراق، فأنكره عليه أهلُ مكّة، فجمع ناساً منهم ابنا عباد وعكرمة بن خالد، فاعتذر إليهم من هذا القول وقال: إنّما قاله ابنُ عبّاسٍ».

قال إسماعيل القاضي: «لا نعلم أحداً من أهل العلم قاله إلاَّ من رواية طاووس»[٢].

فنفى القاضي إسماعيل أن يكون تابعي آخر وافق طاووساً فيما نقله عن ابن عبّاس، ولا يخفى أنّ هذا الذي ذكره لا يقدح في نقل طاووس ما دام ثقةً باتّفاق العلماء؛ ولهذا قال الحافظ ابن حجر: «وفيه نظر لأنّ طاووساً ثقةٌ حافظٌ فقيهٌ فلا يضرّه تفرّده، وقد تلقّى العلماءُ ذلك بالقبول ولا أعلم من ذكر الاختلاف في المسألة إلاَّ وجزم أنّ ابن عبّاس كان يراه فسخاً»[٣].

هذا وقد اختلف الفقهاء إذا بذلت المرأةُ لزوجها مالاً لقاء أن تملك عصمتها فحصلت الفرقةُ وجرت بلفظ الخلع أو ما يدلّ عليه ولم تكن بنيّة الطّلاق أو بلفظه هل هذه الفرقةُ طلاقٌ ينقص به عددُ الطّلاق أو فسخ لا ينقص به عدد الطّلاق على قولين:

القول الأوّل: أنّ الخلع طلاقٌ، وإليه ذهب أبو حنيفة[٤]، ومالك[٥]،

---

(١) قاله ابن حجر.

(٢) التّمهيد ٣٧٨/٢٣، وفتح الباري ٤٠٣/٩، والسياق للأوّل.

(٣) فتح الباري ٤٠٣/٩.

(٤) انظر: مختصر الطّحاوي ص ١٩١، ومختصر اختلاف العلماء ٤٦٥/٢، والمبسوط ١٧١/٦، وفتح القدير ٢١١/٤.

(٥) انظر: الموطّأ ٧٦/٢، والمدوّنة ٢٣١/٢، والتّفريع ٨١/٢، وعيون المجالس ١١٩٥/٣، والإشراف ٧٢٥/٢، والمعونة ٨٧٠/٢، والاستذكار ١٨٥/١٧، والكافي ٥٩٣/٢، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤٢٣/٧.

والشّافعيّ في الجديد[1]، وأحمد في رواية[2]، وهو اختيار القاضي إسماعيل بن إسحاق.

القول الثّاني: أنّ الخلع فسخٌ، وإليه ذهب الشّافعيّ في القديم[3]، وأحمد في رواية هي الصّحيح من مذهبه وعليها جماهير الحنابلة[4].

وفائدةُ الخلاف أنّنا إذا اعتبرنا الخلعَ طلاقاً فخالع امرأته ثمّ تزوجها تعود إليه بطلاقين، وبثلاث تطليقاتٍ إذا اعتبرناه فسخاً[5].

الأدلّة:

احتجّ القائلون بأنّ الخلع طلاقٌ بما يلي:

١ ـ عن ابن عبّاس أنّ امرأة ثابت بن قيس أتت النّبيّ ﷺ فقالت: يا رسول الله ثابتُ بن قيس ما أعتبُ عليه في خُلُقٍ ولا دِينٍ، ولكنّي أكره الكفر[6] في الإسلام. فقال رسول الله ﷺ: **أتردّين عليه حديقته؟** قالت: نعم. قال رسول الله ﷺ: **اقبل الحديقة وطلّقها تطليقة**»[7].

فأمره ﷺ بطلاقها في مقابل إرجاع الحديقة بلفظ الطّلاق صريحاً وجعله طلاقاً[8].

---

(١) انظر: الأمّ ١١/١٨٠ ـ تحقيق: حسّون، واللّباب في الفقه الشّافعيّ ص ٣٢٥ للمحاملي، والبيان للعمراني ١٠/١٥، والحاوي ١٠/١٤، وروضة الطّالبين ٧/٣٧٥، ومغني المحتاج ٣/٢٦٨.

(٢) اختارها أبو بكر الخلاّل وابن تيمية، انظر: المغني ١٠/٢٧٤، والاختيارات الفقهيّة ص ٢٥٢.

(٣) انظر: اللّباب في الفقه الشّافعيّ ٣٢٥ للمحاملي، والبيان للعمراني ١٠/١٥، والحاوي ١٠/١٤، وروضة الطّالبين ٧/٣٧٥، ومغني المحتاج ٣/٢٦٨.

(٤) انظر: المغني ١٠/٢٧٤، والإنصاف ٨/٣٩٢.

(٥) انظر: بدائع الصّنائع ٣/١٤٤، والمغني ١٠/٢٧٥.

(٦) ذكر العلماء أنّ الكفر هنا يحتمل أن تكون المرأة تتظاهر بالكفر لينفسخ نكاحها، أو يراد بالكفر هنا كفران العشير وجحود نعمته وحقّه، انظر: فتح الباري ٩/٤٠٠.

(٧) أخرجه البخاري ٩/٣٩٥، رقم: ٥٢٧٣.

(٨) انظر: فتح الباري ٩/٤٠٠.

وأجيب بأنّ ما ورد في هذه الرّواية لا خلاف فيه لأنّه ورد بلفظ الطّلاق، وهناك اتّفاقٌ بين العلماء على أنّه إذا صرّح بلفظ الطّلاق في الخلع كان طلاقاً، وكذلك إذا نوى به الطّلاق[1].

٢ ـ أنّ الزّوجة بذلت العوض للفرقة والفرقة التي يملك الزّوج إيقاعَها هي الطّلاق دون الفسخ فوجب أن يكون طلاقاً[2].

٣ ـ ولأنّه أتى بكناية الطّلاق قاصداً فراقها فكان طلاقاً كغير الخلع[3].

٤ ـ ولأنّ لفظ الخلع يدلّ على الطّلاق لا على الفسخ لأنّه مأخوذٌ من الخلع وهو النّزع، والنّزعُ: إخراجُ الشّيء من الشّيء في اللّغة قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ﴾[4] أي أخرجنا، وقال سبحانه: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُۥ﴾[5] أي أخرجها من جيبه، فكان معنى الخلع أي إخراج الزّوجة عن ملك النّكاح وهذا معنى الطّلاق، أمّا فسخ النّكاح فرفعُه من الأصل وجعله كأن لم يكن رأساً فلا يتحقّق فيه معنى الإخراج، وإثباتُ حكم اللّفظ على وجه يدلّ عليه اللّفظُ لغةً أولى[6].

واحتجّ القائلون بأنّ الخلع فسخ لا طلاق بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٢٩﴾ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥۗ﴾[7].

---

(١) نفسه.
(٢) انظر: المغني ٢٧٥/١٠.
(٣) انظر: بدائع الصّنائع ١٤٥/٣، والمغني ٢٧٥/١٠.
(٤) الأعراف: الآية ٤٣.
(٥) الأعراف: الآية ١٠٨.
(٦) انظر: بدائع الصّنائع ١٤٤/٣.
(٧) البقرة: الآية ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

فذكر الله تعالى أنّ الطّلاق مرّتان ثمّ ذكر بعده الافتداء وهو الخلع، ثمّ قال سبحانه وتعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ وهو معطوفٌ على الافتداء، والمعنى: فإن طلّقها بعد ذلك، فلو كان الخلع طلاقاً لكان الذي تترتّب عليه الحرمةُ حتّى تنكح زوجاً آخر أربع طلقات وليست ثلاثاً وهذا ما لا قائل به، فصّح أنّ الخلع ليس بطلاق[١]. وخلاصة هذا أنّ الله ذكر تطليقتين والخلع وتطليقة بعده فلو كان الخلعُ طلاقاً لكان أربعاً[٢].

وأجيب عن الاستدلال بالآية الكريمة بأنّ قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ معطوفٌ على قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾، فلو كان الخلع معطوفاً على التّطليقتين لكان لا يجوز أصلاً إلاّ بعد تطليقتين وهذا لا يقول به أحدٌ[٣].

٢ ـ جاء في بعض روايات قصّة ثابت بن قيس أنّ النّبيّ ﷺ قال لثابت: «**خذ الذي لها عليك وخلّ سبيلها**»، قال: نعم، فأمرها رسول الله ﷺ أن تتربّص حيضةً واحدةً فتلحق بأهلها[٤].

ومحلّ الشّاهد من الحديث في موضعين:

أ ـ التّعبير بصيغة: «خلّ سبيلها» ونحوه يدلّ على أنّ الخلع فسخ لا طلاق.

ب ـ أنّه ﷺ أمرها أن تستبرىء بحيضة واحدة ولو كان طلاقاً لاستتبع العدّة لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٥].

وأجيب عن الأوّل بأنّ قوله: «خلّ سبيلها» المراد به التّطليق والمعنى:

---

(١) انظر: المغني ٢٧٥/١٠.
(٢) نفسه.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ١٤٤/٣.
(٤) أخرجه النّسائي ٤٩٧/٦، رقم: ٣٤٩٧، وصحّحه الألبانيّ في صحيح سنن النّسائي ٧٤١/٢.
(٥) البقرة: الآية ٢٢٨.

خلّ سبيلها بالتّطليق، فإن قال الزّوج لزوجته مثل هذا اللّفظ وأراد به الطّلاق كان طلاقاً[١].

وأجيب عن الثّاني بأنّ اعتداد المختلعة بحيضة واحدة وإن دلّت عليه الرّوايات الصّحيحة لا يمنع أن يكون الخلع طلاقاً، بل يجوز أن يكون طلاقاً وعدّته حيضة واحدة لا ثلاث حيضات، ذلك لأنّ أمر العدّة وتقديرها إلى الشّارع الحكيم فله أن يجعل العدّة ثلاث حيض في بعض أنواع الطّلاق وحيضة واحدة في نوع آخر، وبناء على ذلك تكون الآثار الواردة في المختلعة بأنّها تعتدّ بحيضة مخصّصة لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٢]، فخرج من عموم ذلك المختلعة[٣].

٣ ـ أنّ الخلع بمنزلة الإقالة في البيع فدلّ على أنّه فسخٌ.

وأجيب بأنّ هذا غير صحيح لأنّه لو كان صحيحاً لما جاز الخلعُ إلاّ بالمهر الذي تزوّجها به، ولمّا كان الخلعُ جائزاً على أقلّ من المهر وأكثر منه دلّ ذلك على أنّه ليس مثل الإقالة فلا يكون حينئذ فسخاً[٤].

٤ ـ ولأنّها فرقةٌ خلت عن صريح الطّلاق ونيّته فكان فسخاً كسائر الفسوخ[٥].

والذي يظهر بعد عرض القولين وأدلّتهما قوّة ما ذهب إليه الجمهور من أنّ الخلع طلاقٌ لما يلي:

١ ـ أنّ قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ إلى قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾[٦] يفيد أنّ الطّلاق نوعان:

(١) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٣٩٦/١.
(٢) البقرة: الآية ٢٢٨.
(٣) انظر: أحكام الخلع للزّيباري ص ٣٣١.
(٤) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٣٩٦/١.
(٥) انظر: المغني ٢٧٥/١٠.
(٦) البقرة: الآية ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

النّوع الأوّل: هو ما يقدم عليه الزّوج بإرادته المنفردة دون عوض، ولا يتوقّف على موافقة الطّرف الآخر أي الزّوجة لأنّه يلزم نفسه فقط وهو وحده يتحمل تبعات تصرّفه شأنه في ذلك شأن كلّ تصرّف انفرادي.

النّوع الثّاني: يخرج من نطاق هذه السّلطة الانفراد به وهو يختلف عن النّوع الأوّل بأمرين:

الأوّل: أنّه لا يكون إلاّ في ظروف وملابسات خاصّة معيّنة كالخوف من سوء العشرة وعدم إقامة حدود الله من حقوق والتزامات مترتّبة على عقد الزّواج الصّحيح.

الثّاني: أنّه تصرّف يلزم الجانبين فالزّوج ملزمٌ بتسديد المهر الكامل وصرف نفقة العدّة والسّكنى وغيرها، والزّوجة ملتزمة بدفع بدل الخلع المتّفق عليه إلى زوجها.

٢ ـ أنّ كلّ الرّوايات الواردة في الخلع يوجّه الخطاب فيها للزّوج نحو: طلّقها، فارقها، خلّ سبيلها.

قال الشّيرازي: «والفرقة التي يملك الزّوجُ إيقاعها هي الطّلاق دون الفسخ فوجب أن يكون الخلع طلاقاً»[1].

٣ ـ أنّ الألفاظ الواردة في روايات حديث ثابت بن قيس وزوجته مثل: فارقها، خلّ سبيلها... من كنايات الطّلاق ويقع بها الطّلاق مع النيّة عند الجمهور[2].

١٢٩ ـ المسألة الخامسة عشرة: حكم تعليق الطّلاق على الخلع بأن قال: إن خالعتكِ فأنتِ طالقٌ:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الرّجل إذا قال لزوجته: إن خالعتكِ فأنتِ طالقٌ فخالعها فإنّه لا تلزمه إلاّ طلقةٌ واحدةٌ

---

(١) المهذّب ٢/٧٢.

(٢) انظر: أحكام الخلع ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ للزّيباري.

وهي طلقة الصّلح[(١)]؛ لأنّ الزّائد عليها وقع في غير زوجةٍ لأنّها بطلقة الصّلح تكون المرأةُ بائناً، فأشبه مسألةَ من أَتْبَعَ الصُّلْحَ طلاقاً بالفور[(٢)].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل بن إسحاق هو خلاف مذهب مالكٍ الذي رأى أنّه تلزمه طلقتان الأولى لليمين والثّانية للخلع.

قال ابن رشد: «المنصوص في المدوّنة[(٣)] وغيرها أنّ من قال للمدخول بها: «إن خالعتكِ فأنتِ طالقٌ» تلزمُه طلقتان: واحدةٌ باليمين وأخرى بالصّلح»[(٤)].

وقد اشتهر مذهب القاضي إسماعيل المخالف لرأي مالك في «المدوّنة» حتّى قال الفقيه أبو عبدالله محمّد بن أحمد بن قاسم العقباني:

«وممَّا وقع لإسماعيل القاضي من القول بعدم لزومه على خلاف نصّ الكتاب[(٥)] لا ينبو حفظُه عن أدنى الطّلبة»[(٦)].

١٣٠ ـ المسألة السّادسة عشرة: المختلعة هل يقع عليها الطّلاق؟:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المختلعة يقع عليها الطّلاق إن أُتبِعَ الخلعُ طلاقاً من غير سكوتٍ بينهما، أمّا إن سكت فإنّه لا يقع[(٧)].

---

(١) يعني: طلقة الخلع.

(٢) نقله عن القاضي إسماعيل الرّهونيُّ في حاشيته ٦٨/٤.

(٣) ذكر الرّهونيُّ أنّه في المدوّنة بمعناه لا بنصّه، انظر: المدوّنة ٦٩/٤.

(٤) المعيار المعرب ٣٦٠/٤. وانظر: عقد الجواهر الثّمينة ١٥٣/٢، وشروح خليل للزّرقاني ٧٥/٤، والخرشي ٢٢/٤، والدّسوقي ٣٥٦/٢، والرّهونيّ ٦٨/٤، والآبي ٣٣٥/١، عند قول خليل: «أَوْ قَالَ: إِنْ خَالَعْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ... وَلَزِمَهُ طَلْقَتَانِ».

(٥) أي: المدوّنة.

(٦) المعيار المعرب ٣٦٣/٤.

(٧) انظر: حاشية الرّهونيّ ٦٨/٤.

وهي مسألة خلاف بين الفقهاء وفيها ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: يلحقها صريح الطّلاق ما دامت في العدّة، ولا يلحقها مُرْسَلُ الطّلاق(١) وكناياتُه، وبه قال أبو حنيفة(٢).

القول الثّاني: إن أتبع الخلع طلاقاً في قول واحد من غير سكوت بينهما وقع الطّلاق، أمّا إن سكت فلا يقع، وإليه ذهب مالك(٣)، وهو رأي القاضي إسماعيل كما تقدّم.

القول الثّالث: لا يلحق المختلعةَ طلاقٌ، وبه قال الشّافعيّ(٤)، وأحمد(٥).

الأدلّة:

حجّة أبي حنيفة على أنّ المختلعة يلحقها الطّلاق ما دامت في عدّتها ما رُوي عنه ﷺ أنّه قال: **«المختلعةُ يلحقها الطّلاقُ ما دامت في عدّتها»**(٦).

وأجيب بأنّ هذا الحديث لا يعرف له أصل فسقط الاحتجاج به(٧).

---

(١) مرسل الطّلاق: أن يقول: كلُّ امرأةٍ لي طالقٌ.
(٢) انظر: مختصر اختلاف العلماء ١٧٥/٦، والمبسوط ١٧٥/٦.
(٣) انظر: الموطّأ ٧٦/٢، والمدوّنة ٢٣٨/٢، ٢٤٢، والتّفريع ٨١/٢، والإشراف ٧٢٧/٢، والمعونة ٨٧٢/٢، والكافي ٥٩٣/٢.
(٤) انظر: البيان ٣٦/١٠ للعمرانيّ.
(٥) انظر: المغني ٢٧٨/١٠.
(٦) أخرجه عبدالرزاق في المصنّف ٤٨٩/٦، رقم: ١١٧٨٢ عن إسماعيل بن عيّاش، قال: أخبرني العلاءُ بن عتبة اليحصبيّ، عن عليّ بن أبي طلحة الهاشميّ قال: قال رسول الله ﷺ: **«للمختلعة في الطّلاق ما كانت في العدّة»**، فذكرناه للثّوري فقال: سألنا عنه فلم نجد له أصلاً. وانظر: إبطال الحيل لابن بطّة ١٢٧، وسنن البيهقي ٣١٧/٧.
(٧) انظر: المغني ٢٧٨/١٠.

وحجّة مالك وأصحابه القائلين: إن أتبع الخلعَ طلاقاً من غير سكوت بينهما وقع الطّلاق وأمّا إن سكت فلا يقع، أنّ نسق الكلام بعضه على بعض متّصلاً يوجب له حكماً واحداً كالاستثناء إذا اتّصل باليمين أثّر فيه وثبت له حكمُ الاستثناء، وإذا انفصل عنه لم يكن له تعلّقٌ بما تقدّم من الكلام فلا يلحقه(١).

وحجّة الشّافعيّ وأحمد في أنّ المختلعة لا يلحقها طلاقٌ ما يلي:

١ ـ أنّه قول ابن عبّاس وابن الزّبير ولا يعرف لهما مخالفٌ في عصرهما(٢).

٢ ـ أنّها لا تحلّ له إلاَّ بنكاح جديد فلم يلحقها طلاقُه كالمطلّقة بعد الدّخول أو المنقضية عدّتها(٣).

٣ ـ ولأنّها فرقة لا يملك بها الرّجعة بحال فلم يصحّ ورود الطّلاق على المرأة في هذه الحال كالطّلاق الثّلاث واللّعان(٤).

٤ ـ ولأنّ كلّ من طلّقها بقوله: أنتِ خليّة أو بريّة وحرام لم يلحقها بأيّ لفظ كان فهي كالأجنبيّة(٥).

٥ ـ ولأنّها لا يقع عليها الطّلاق المرسل ولا تطلّق بالكناية فلا يلحقها الصّريح المعيّن كما قبل الدّخول(٦).

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ١٤٧/٣.
(٢) انظر: المغني ٢٧٨/١٠.
(٣) انظر: المغني ٢٧٨/١٠.
(٤) انظر: الإشراف ٧٢٧/٢.
(٥) انظر: الإشراف ٧٢٧/٢، والمغني ٢٧٨/١٠.
(٦) انظر: المغني ٢٧٨/١٠.

٦ ـ ولأنّها أجنبيّة منه بدليل انتفاء خصائص النّكاح عنها كالإيلاء والظّهار والنّفقة الزّوجيّة[(١)].

والذي يظهر ـ والله تعالى أعلم ـ قوّة ما ذهب إليه الإمامان الشّافعيّ وأحمد من أنّ المختلعة لا يلحقها طلاقٌ وذلك لقوّة أدلّتهم ولأنّه قول ابن عبّاس وابن الزّبير ولا يعرف لهما مخالفٌ في زمنهما فصار كالإجماع.

١٣١ ـ المسألة السّابعة عشرة: العِدّة تحمل على المعروف من حيض النّساء:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ المرأة إذا ادّعتْ أنّها حاضت ثلاث حيضٍ في شهر، وجاءت ببيّنةٍ من النّساء العدول من بطانة أهلها أنّها تصدَّق فيما ادّعت[(٢)]، وبه قال مالك.

ففي «المدوّنة»: «إذا قالت المطلّقة: حضتُ ثلاث حيض في شهر سُئل النّساء عن ذلك، فإن أمكن ذلك عندهنّ صُدِّقتْ»[(٣)].

ويشهد لهذا ما ذكره البخاريّ حيث قال: «يُذْكَرُ عن عليٍّ وشريح: إن امرأةٌ جاءت ببيّنةٍ من بِطانة أهلها ممّن يرضى دينه أنّها حاضت ثلاثاً في شهر صُدِّقتْ»[(٤)].

قال ابن بطّال: «قال إسماعيل بن إسحاق: ألا ترى إلى قول عليّ

---

(١) انظر: الإشراف ٢/٧٢٨.

(٢) انظر: قول القاضي إسماعيل بن إسحاق في شرح صحيح البخاري لابن بطّال ١/٤٥٢، وفتح الباري ١/٤٢٥.

(٣) انظر: المدوّنة ٢/٢٢٧، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال ١/٤٥٢.

(٤) صحيح البخاريّ ١/٤٢٤ هكذا معلّقاً، ووصله الدّارميّ ١/٢١٢ ـ ٢١٣، وحرب الكرمانيّ ـ كما في فتح الباري لابن رجب ٢/١٤٤ ـ من طريق إسماعيل بن أبي خالد، عن الشّعبيّ، عن عليّ وشريح به. ورجاله ثقات كما قال ابن حجر في الفتح ١/٤٢٥.

وشريح في ذلك، ولو كان عندهما أنّ ثلاث حيض لا تكون في شهر لما قبلا قول نسائها.

وقد فسّر إسماعيل بن إسحاق قول عليٍّ وشريح بتفسير آخر قال: وليس قولهما عندنا: «إن جاءت ببيّنة من بِطانة أهلها» أنّها قد حاضت هذا الحيض، وإنّما هو فيما نرى ـ والله أعلم ـ أن تشهد نساءٌ من نسائها أنّ هذا يكون[1]، وقد كان في نسائهنّ، وأن يقارب حيضهنّ وحيضها، وأنّه إن لم يوجد ما قالت من الحيض في نسائها كانت هي منه أبعد، فعلى هذا معنى هذا الحديث[2]، وهو يقوّي مذهب أهل المدينة **أنّ العِدّة إنّما تحمل على المعروف من حيض النّساء**»[3].

وقد انتقد القاضي إسماعيل في هذا التّفسير لأثر عليّ وشريح حيث حمل شهادة النّساء على الحيضات الثّلاث بإمكان حصولها لا أنّها حصلت فعلاً.

قال ابن بطّال: «قال غيره: والأشبه ما أراد عليّ وشريح ـ والله أعلم ـ بمعنى أن تكون حاضت؛ لقولهما: «إن جاءت ببيّنة من بطانة أهلها أنّها حاضت»، ولم يقولا: إنّ غيرها من النّساء حاضت كذلك»[4].

وقال ابن حجر: «قال إسماعيل القاضي: ليس المراد أن يشهد النّساءُ أنّ ذلك وقع وإنّما هو فيما نرى أن يشهدن أنّ هذا يكون وقد كان في نسائهنّ.

قلتُ ـ أي ابن حجر ـ:

وسياق القصّة يدفع هذا التّأويل. قال الدّارميّ: أخبرنا يعلى بن عبيد،

---

(١) يعني: يشهدن أنّ هذا يمكن حصوله.
(٢) يعني: القاضي إسماعيل بن إسحاق بالحديث أثر عليّ وشريح.
(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ١/٤٥٤.
(٤) نفسه ١/٤٥٢.

حدّثنا إسماعيل بن أبي خالد، عن عامر ـ هو الشّعبيّ ـ قال: جاءت امرأةٌ إلى عليٍّ تخاصم زوجها طلّقها فقالت: حضتُ في شهر ثلاث حيض. فقال عليّ لشريح: اقض بينهما. قال: يا أمير المؤمنين وأنت هاهنا؟ قال: اقض بينهما. قال: إن جاءت من بِطانة أهلها ممّن يرضى دينه وأمانته تزعم أنّها حاضت ثلاث حيض تطهر عند كلّ قُرءٍ وتصلّي جاز وإلاَّ فلا. قال عليّ: قالون. قال: وقالون بلسان الرّوم: أحسنتَ.

فهذا ظاهرٌ في أنّ المراد أن يشهدن بأنّ ذلك وقع منها، وإنّما أراد إسماعيل ردّ هذه القصّة إلى موافقة مذهبه»[(١)].

١٣٢ ـ المسالة الثّامنة عشرة: حيض الحامل:

ذهبَ القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ المرأةَ الحاملَ تحيضُ، ويترتّبُ على رؤية الدّم الأحكامُ المترتّبة على دم الحيض من ترك الصّوم والصّلاة وحرمة الجماع وغير ذلك، وعمدتُه في ذلك قولُه تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ۝٨﴾[(٢)]، على تفسير مجاهدٍ وعكرمة لهذه الآية الكريمة.

قال مجاهد: «الغَيْضُ: ما رأت الحاملُ من الدّم في حَمْلِها، وهو نقصانٌ من الولد، والزّيادةُ: ما زادَ على تسعة أشهُرٍ، وهو تمامُ النّقصان وهو الزّيادةُ»[(٣)].

وعن عثمان بن الأسود قال: «قلتُ لمجاهدٍ: امرأتي رأت دماً وأرجُو

---

(١) فتح الباري ٤٢٥/١. وكذا ردّ العينيّ على القاضي إسماعيل بمثل ما ردّ به ابن حجر انظر: عمدة القاري ٣٠٦/٣.

(٢) الرعد: الآية ٨.

(٣) أخرجه الطّبريُّ في تفسيره ٣٦٠/١٦، رقم: ٢٠١٦٩ قال: حدّثني المثنى، قال: حدّثنا عمرو بن عونٍ والحجّاجُ بن منهالٍ، قالا: حدّثنا هشيم، عن أبي بشر، عن مجاهدٍ به. وانظر: تفسير مجاهدٍ ص ٣٢٥، وتفسير الطّبري ٣٦٠/١٦ ـ ٣٦٢.

أن تكون حاملاً ـ قال أبو جعفر: هكذا هو في الكتاب[(١)] ـ فقال مجاهد: ذاك غيض الأرحام ﴿يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ الولدُ لا يزالُ يقعُ في النّقصان ما رأت الدّمَ، فإذا انقطع الدّمُ وقع في الزّيادة، فلا يزالُ حتّى يتمّ، فذلك قولُه: ﴿يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾[(٢)]»[(٣)].

وقال عكرمة: «﴿وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ﴾ قال: غَيْضُ الرّحم الدّمُ على الحَمْل، كلّما غاض الرّحمُ من الدّم يوماً زاد في الحَمْل يوماً، حتّى تستكمل وهي طاهرةٌ»[(٤)].

وقال أيضاً: «﴿وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ﴾ قال: هو الحيضُ على الحَمْل، ﴿وَمَا تَزْدَادُ﴾ قال: فلها بكلِّ يوم حاضت على حَمْلِها يومٌ تزدادُه في طهرها، حتّى تستكمل تسعةَ أشهرٍ طاهراً»[(٥)].

فكلامُ مجاهدٍ وعكرمة في تفسير الآية الكريمة يقتضي أنّ المرأةَ الحاملَ يمكنُ أن تأتيها الحيضةُ.

---

(١) الكلامُ للطّبريّ قال العلاّمةُ الأديبُ محمود شاكر: «موضعُ الإشكال الذي شكّك فيه أبو جعفر أنّ عثمان بن الأسود قال: امرأتي رأت الدّمَ، وذلك يعني الطّمثَ، وهي إذا رأت الدّمَ لم تكُن حاملاً. ثمّ قال: وأرجُو أن تكون حاملاً، يوهمُ أنّه من أجل رؤية الدّم رجا أن تكون حاملاً. ولكنّي أخالفُ أبا جعفر، وأجعلُ: أرجُو بمعنى التّحقيق لا بمعنى الرّجاء كأنّه قال: امرأتي رأت الدّمَ وهي حاملٌ، وهم يضعون: أرجُو بهذا المكان من التّحقيق في كثيرٍ من كلامهم. هذا وبعضُ النّساء ترى الدّمَ وهي حاملٌ في ميقات طمثها، هكذا أخبرني النّساء» اهـ كلام محمود شاكر.

(٢) الرّعد: الآية ٨.

(٣) أخرجه الطّبريُّ في تفسيره ٣٦١/١٦، رقم: ٢٠١٧٦، من طريق الحكم بن موسى، قال: حدّثنا هقل، عن عثمان بن الأسود به.

(٤) أخرجه الطّبريُّ في تفسيره ٣٦٢/١٦، رقم: ٢٠١٨٠ قال: حدّثنا أحمدُ بن إسحاق، قال: حدّثنا أبو أحمد، قال: حدّثنا عبّادُ بن العوّام، عن عاصم، عن عكرمة به.

(٥) أخرجه الطّبريُّ في تفسيره ٣٦٢/١٦، رقم: ٢٠١٨٢، وابنُ أبي حاتم في تفسيره ٢٢٢٧/٧، رقم: ١٢١٦٨، من طريق الوليد بن صالحٍ، عن أبي يزيد، عن عاصمٍ، عن عكرمة به.

وفي هذا يقول القاضي إسماعيل بن إسحاق:

«إن كان على ما رُوي عن مجاهدٍ وعكرمة فهو حجّةٌ منه في أنّ الحاملَ تحيضُ قال: لأنّ كلَّ دمٍ يخرجُ من الرّحم فليس يخلُو من أن يكون حيضاً أو نفاساً، وأمّا دمُ الاستحاضة فهو من عِرْقٍ؛ فلا يُقال: إنّ الحاملَ لا تحيضُ إلاّ بخبرٍ عن الله أو عن رسوله لأنّه حكايةٌ عن غيبٍ. ولا يلزمُ ذلك من قال: إنّها تحيضُ؛ لأنّ الله تعالى قد قال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾، فلمّا قيل: ﴿ٱلنِّسَآءَ﴾ لزم في ذلك العمومُ؛ لأنّ الدمَ إذا خرجَ من فرجها فالحيضُ أولى به حتّى يعلم غيرُه»[1].

إنّ المتأمّل في كلام القاضي يلاحظ أنّه استدلّ بثلاثة أمورٍ:

الأوّل: السّبرُ والتّقسيمُ حيث ذكر أنّ كلّ دمٍ خارجٍ من الرّحم ليس يخلُو من أن يكون حيضاً أو نفاساً، وأمّا دمُ الاستحاضة فهو من عرقٍ.

ولم يسلّم بهذا أبو بكر الجصّاص حيث اعترض على القاضي قائلاً:

«وهذا الذي ذكرهُ ليس بشيءٍ لأنّ الدّم الخارج من الرّحم قد يكونُ حيضاً ونفاساً وقد يكونُ غيرَهما. وقولُه ﷺ في دم الاستحاضة: «**إنّه دمُ عرقٍ**»، غيرُ مانعٍ أن يكون بعضُ ما يخرجُ من الرّحم من الدّم قد يكونُ دمَ استحاضةٍ؛ لأنّه ﷺ قال: «**إنّما هو عِرْقٌ انقطعَ، أو داءٌ عَرَضَ**». فأخبر ﷺ أنّ دمَ الاستحاضة قد يكونُ من داءٍ عَرَضَ وإن لم يكُن من عِرْقٍ. وأيضاً فما الذي يحيلُ أن يكون دمُ العِرْق خارجاً من الرّحم بأن ينقطع العِرْقُ فيسيل الدّمُ إليها، ثمّ يخرجُ فلا يكونُ حيضاً ولا نفاساً؟»[2].

الثّاني: أنّ الدّم الخارج من رحم الحامل هو دمُ حيضٍ، أمّا النّافون لذلك فقد نفوا أمراً غيبيّاً، والأمورُ الغيبيّةُ يحتاجُ فيها إلى توقيفٍ من نصٍ من الكتاب أو السُّنّة.

---

(١) نقل كلامَ القاضي إسماعيل أبو بكرٍ الجصّاص في أحكام القرآن ٣/٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢) أحكام القرآن للجصّاص ٣/٢٣٤.

وقد اعتُرض على القاضي إسماعيل بهذا الدّليل نفسه فيُقال: إنّ اعتبار الدّم الخارج من رحم الحامل دمَ حيضٍ هو إثباتٌ لأمرٍ غيبيٍّ يحتاج فيه إلى توقيفٍ، قال الجصّاصُ: «نسي ـ يعني إسماعيل القاضي ـ أنّ قضيّتهُ تُوجبُ أن لا يُقال: إنّها تحيضُ إلاّ بخبرٍ عن الله وعن الرّسول ﷺ لأنّه حكايةٌ عن غيبٍ على حسب موضوعه وقاعدته. بل قد يسوغُ لمن نفى الحيضَ عن الحامل ما لا يسوغُ لمن أثبتهُ؛ لأنّا قد علمنا أنّها كانت غيرَ حائضٍ، فإذا رأت الدّمَ واختلفُوا أنّه حيضٌ أو غيرُ حيضٍ، وفي إثبات الحيض إثباتُ أحكامٍ، فغيرُ جائزٍ إثباتُه حيضاً إلاّ بتوقيفٍ، وواجبٌ أن تكون باقيةً على ما كانت عليه من عدم الحيض حتّى يثبُت الحيضُ بتوقيفٍ أو اتّفاقٍ، إذ كان في إثبات الدّم حيضاً إثبات حكمٍ لا سبيلَ إلى علمه إلاّ من طريق التّوقيف.

وأيضاً فإنّ قولنا: حيضٌ، هو حكمٌ لدم خارجٍ من الرّحم، وقد يُوجد الدّمُ خارجاً من الرّحم على هيئةٍ واحدةٍ، فيحكم لَما رأتهُ في أيّامها بحكم الحيض، ولما رأتهُ في غير أيّامها بحكم الاستحاضة، وكذلك النّفاسُ. فإذا كان الحيضُ ليس بأكثرَ من إثبات أحكامٍ لدمٍ يوجدُ في أوقاتٍ، ولم يكن الحيضُ عبارةً عن الدّمِ فحسبُ دون ما يتعلّقُ به من الحكم، وإثباتُ الحكم بخروج دم لا يُعلم إلاّ من طريق التّوقيف، فلم يجُز أن يجعل هذا الحكمُ ثابتاً لدم الحامل، إذ لم يرد به توقيفٌ ولا حصل عليه اتّفاقٌ»[1].

الثّالث: العموم في كلمة: ﴿ٱلنِّسَآءَ﴾ فذلك شاملٌ لكلّ امرأةٍ حائضٍ خرج من رحمها دمُ الحيض، والدّمُ الذي خرج من رحم الحامل فالحيضُ أولى به حتّى يعلم غيرُه.

ولم يرتض هذا أيضاً أبو بكرٍ الجصّاص فقال ـ معترضاً على القاضي إسماعيل ـ:

«قولُه تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ ليس فيه بيانُ صفة الحيض بمعنًى يتميّزُ به عن غيره، وقولُه تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى﴾ إنّما هو إخبارٌ عمّا

(١) نفسه.

يتعلّقُ بالمحيض من ترك الصّلاة والصّوم واجتناب الرّجُل جماعَها، وإخبارٌ عن نجاسة دم الحيض ولزوم اجتنابه، ولا دلالةَ فيه على وجوده في حال الحَمْلِ وعدمه.

وقولُه ـ يعني القاضي إسماعيل ـ: لمّا قيل: النّساء لزم في ذلك العمومُ، لا معنى له لأنّه قال: ﴿فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ﴾، وقولُه: ﴿فِي ٱلۡمَحِيضِ﴾ ليس فيه بيانُ أنّ الحيضَ ما هو، ومتى ثبتَ المحيضُ وجبَ الاعتزالُ، وإنّما اختلفنا في أنّ الدّمَ الخارجَ في وقت الحَمْلِ هل هو حيضٌ أم لا؟ وقولُ الخصم لا يكونُ حجّةً لنفسه.

وقولُه ـ يعني القاضي ـ: إنّ الدّمَ الخارجَ من فرجها فالحيضُ أولى به، دعوى مجرّدةٌ من البرهان، ولخصمه أن يقول: إنّ الدّمَ إذا خرجَ من فرجها فغيرُ الحيض أولى به حتّى يقوم الدّليلُ على أنّه حيضٌ؛ لوجودنا دماً خارجاً من الرّحم غيرَ حيضٍ، فلم يحصُل من جميع هذا الكلام[1] إلاّ دعاوى مبنيّة بعضها على بعضٍ، وجميعُها مفتقرٌ إلى دليلٍ يعضدُها»[2].

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

الأوّل: أنّ الحامل لا تحيض، وما تراه من الدّم فهو دم فساد، وإليه ذهب الحنفيّة[3]، والحنابلة[4].

الثّاني: أنّ الحامل تحيض، وما تراه من الدّم أثناء حملها فهو دم حيض، وإليه ذهب المالكيّة[5]، والشّافعيّة[6].

---

(١) يعني كلام القاضي إسماعيل.
(٢) أحكام القرآن للجصّاص ٢٣٥/٣ ـ ٢٣٥.
(٣) انظر: المبسوط ٢٠/٢، وأحكام القرآن للجصّاص ١٨١/٣، ومختصر القدوريّ ٤٧/١ ـ ٤٨.
(٤) انظر: المغني ٤٤٣/١. وعندهم أنّ الحامل إذا رأت الدّم قبل ولادتها بيومين فإنّ الدّم حينئذ يكون دم نفاس.
(٥) انظر: المدونة ٥٩/١، والموطّأ ٦٠/١، والإشراف ١٩٤/١، والمعونة ١٩٣/١.
(٦) في الصّحيح عندهم، انظر: المجموع ٣٨٤/٢، ٣٨٦.

وحجّة القول الأوّل ما يلي:

١ ـ ما روي في سبايا أوطاس إذ قال النّبيّ ﷺ: **«لا توطأ حاملٌ حتّى تضع، ولا حائل حتّى تستبرىء بحيضةٍ»**[(١)].

قال الجصّاص: «والاستبراءُ هو معرفة براءة الرّحم، فلمّا جعل الشّارع وجودَ الحيض علماً لبراءة الرّحم لم يجز وجودُه مع الحبل؛ لأنّه لو جاز وجودُه معه لم يكن وجود الحيض علماً لبراءة الرّحم»[(٢)].

وقال ابنُ قدامة: «فجعل وجود الحيض علماً على براءة الرّحم، فدلّ ذلك على أنّه لا يجتمع معه»[(٣)].

٢ ـ قوله ﷺ: **«فليطلّقها طاهراً من غير جماع، أو حاملاً قد استبان حملُها»**[(٤)].

قال الجصّاص: «فلو كانت الحاملُ تحيض لفصل بين جماعها وطلاقها بحيضة كغير الحامل، وفي إباحته ﷺ إيقاع الطّلاق على الحامل بعد الجماع من غير فصل بينه وبين الطّلاق بحيضةٍ دلالةٌ على أنّها لا تحيضُ»[(٥)].

وقال ابن قدامة: «فجعل الحمل علماً على عدم الحيض كما جعل الطّهر علماً عليه»[(٦)].

---

(١) أخرجه أبو داود ٣/٥٢، رقم: ٢١٥٠ ـ تحقيق: محمّد عوّامة، من طريق شريك، عن قيس بن وهب عن أبي الودّاك، عن أبي سعيد الخدريّ رفعه، وصحّحه العلاّمة الألبانيُّ رحمه اللّهُ في صحيح سنن أبي داود ١٨٨٩/٢.

(٢) أحكام القرآن ١٨١/٣.

(٣) المغني ٤٤٤/١.

(٤) أخرج مسلم ١٠٩٥/٢، رقم: ١٤٧١، من حديث ابن عمر أنّه طلّق امرأته وهي حائضٌ، فذكر ذلك عمرُ للنّبيّ ﷺ فقال: **مره فليراجعها ثمّ ليطلّقها طاهراً أو حاملاً**. وأخرج الطّبريّ في تفسيره ١٣٠/٢٨ ـ دار الفكر من طريق هارون بن المغيرة، عن إسماعيل بن مسلم، عن الحسن في قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ قال: **طاهراً من غير حيضٍ، أو حاملاً قد استبان حملُها**.

(٥) أحكام القرآن ١٨٢/٣.

(٦) المغني ٤٤٤/١.

٣ ـ عن عائشة رضي الله عنها قالت: «الحاملُ لا تحيضُ»(١).

قال السّرخسيّ: «ومثلُ هذا لا يعرف بالرّأي، فيحمل على أنّها قالت ذلك سماعاً»(٢).

٤ ـ ذكر أنّ رجلين تنازعا ولداً، فترافعا إلى عمر رضي الله عنه، فعرضه على القافة، فألحقه القافةُ بهما، فعلاه عمرُ بالدرّة، وسأل نسوةً من قريش فقال: انظرن ما شأنُ هذا الولد؟ فقلن: إن الأول خلا بها وخلّاها، فحاضت على الحمل، فظنّت أن عدتها انقضت، فدخل بها الثاني، فانتعش الولدُ بماء الثّاني، فقال عمر: الله أكبر، وألحقه بالأوّل.

قال القرطبيّ: «ولم يقل: إن الحامل لا تحيض، ولا قال ذلك أحدٌ من الصّحابة، فدلّ على أنه إجماعٌ»(٣).

٥ ـ أنّ الله تعالى أجرى العادة أنّ المرأة إذا حبلت انسدّ فمُ رحمها، فلا يخلص شيءٌ إلى رحمها، ولا يخرجُ منه شيءٌ، وعليه يكونُ الدّمُ المرئيُّ ليس من الرّحم فلا يكون حيضاً. والدّليلُ عليه أنّه لمّا نزل قولُه تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ قالت الصّحابة: فإن كانت آيسةً أو صغيرةً؟ فنزل قولُه: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ﴾. فقالوا: فإن كانت حاملاً، فنزل قولُه: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، ففيه بيان أنّ الحامل لا تحيض وأنّها ليست من ذوات الأقراء، وتبيّن بهذا أنّ قوله: إذا تبيّن قرؤك يتناول الحائل دون الحامل(٤).

٦ ـ ولأنّه لو كان حيضاً لحرّم الطّلاق.

(١) أخرجه الدّارقطنيّ ٢١٩/١، رقم: ٦٣ من طريق مطر الورّاق، والبيهقيّ ٧٢٣/٧، من طريق سليمان بن موسى، كلاهما عن عطاء، عن عائشة به. قال البيهقيّ: «هكذا رواه مطر الورّاق وسليمان بن موسى، عن عطاء، عن عائشة رضي الله عنها، وقد ضعّف أهلُ العلم بالحديث هاتين الرّوايتين عن عطاء».

(٢) المبسوط ٢٠/٢. وانظر: أحكام القرآن ٢٨٦/٩ للقرطبيّ.

(٣) أحكام القرآن ٢٨٦/٩.

(٤) انظر: المبسوط ٢٠/٢.

وأجيب أنّ تحريم طلاق الحائض إنّما كان لتطويل العدّة ولا تطويل هنا لأنّ عدّتها بالحمل[1].

٧ ـ ولأنّه لو كان حيضاً لتعلّق به انقضاءُ العدّة.

وأجيب بأنّه فاسدٌ لأنّ العدّة لطلب براءة الرّحم، ولا تحصل البراءةُ بالأقراء مع وجود الحمل[2].

٨ ـ ولأنّه زمنٌ لا يعتادُها الحيضُ فيه غالباً فلم يكن ما تراه فيه حيضاً كالآيسة[3].

٩ ـ أنّ تماسك الحيض علامةٌ على شغل الرّحم، واسترساله علامة على براءة الرّحم؛ فمحال أن يجتمعا، لأنّه لا يكون الاسترسالُ حينئذ دليلاً على البراءة لو اجتمعا.

وأجيب بأنّ الدّم علامةٌ على براءة الرّحم من حيث الظّاهر لا من حيث القطع، فجاز أن يجتمعا، بخلاف وضع الحمل فإنّه براءة للرّحم قطعاً، فلا يجوز أن يجتمع مع الشّغل[4].

وحجّة القول الثّاني ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَحۡمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلۡأَرۡحَامُ وَمَا تَزۡدَادُۚ وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ ۝٨﴾[5]، قال ابن عبّاس في تأويلها: إنّه حيض الحبالى[6].

٢ ـ حديث فاطمة بنت أبي حبيش رضي الله عنها أنّ رسول الله ﷺ

---

(١) انظر: المجموع ٢/٣٨٧.
(٢) انظر: المجموع ٢/٣٨٧.
(٣) انظر: المغني ١/٤٤٤.
(٤) انظر: أحكام القرآن ٣/١١١٠ لابن العربي.
(٥) الرّعد: الآية ٨.
(٦) انظر: أحكام القرآن للقرطبيّ ٩/٢٨٦، والكيا الهراسي ٢/٢٣٥.

قال لها: «دمُ الحيض أسود يعرف، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصّلاة»[١].

وجه الدّلالة أنّه عمّ ولم يفرّق[٢].

وأجيب أنّ «هذا الحديث ليس فيه دلالة، والحديث سيق لبيان حكم الصّلاة أيّام الحيض، وأمّا الحاملُ تحيض فلا شاهد فيه على الإطلاق»[٣].

٣ ـ عن عائشة رضي الله عنها أنّها سئلت عن الحامل ترى الدّم أتصلّي؟ قالت: لا تصلّي حتّى يذهب عنها الدّمُ[٤].

فهذا يدلّ على أنّها تراه دم حيضٍ. لكن روي عنها رضي الله عنها خلاف هذا وأنّ المرأة الحاملِ لا تحيض، وقد ذكر ابنُ قدامة أنّ الأوّل هو الصّحيح عنها. ثمّ ذكر وجهاً للجمع بين قوليها المختلفين فقال: إنّ قولها بأنّ الحامل إذا رأت الدّم لا تصلّي محمولٌ على الحبلى التي قاربت الوضع؛ فإنّ الحامل إذا رأت الدّم قريباً من ولادتها فهو نفاسٌ تدع له الصّلاة[٥].

٤ ـ ذكر أنّ رجلين تنازعا ولداً، فترافعا إلى عمر رضي الله عنه، فعرضه على القافة، فألحقه القافةُ بهما، فعلاه عمرُ بالدرّة، وسأل نسوةً من

---

(١) أخرجه أبو داود ٨٢/١، رقم: ٣٠٤ ـ تحقيق: محمّد محيي الدّين، والنّسائيّ ١٢٣/١ ـ تحقيق: أبي غدّة، وابن حبّان ١٨٠/٤ ـ مع الإحسان، والحاكم ٢٨١/١، من طريق محمّد بن المثنّى، ثنا ابن أبي عديّ، عن محمّد بن عمرو، حدّثني ابن شهاب، عن عروة بن الزّبير، عن فاطمة به. قال ابن الملقّن في تحفة المحتاج ٢٣٩/١: «صحّحه ابن حبّان وابن حزم والحاكم وزاد على شرط مسلم».

(٢) انظر: الإشراف ١٩٤/١، والمعونة ١٩٣/١.

(٣) حميش: المعونة ١٩٣/١.

(٤) رواه سحنون في المدونة ٥٩/١ عن ابن وهب، عن اللّيث بن سعد وابن لهيعة، عن بكر بن عبدالله، عن أمّ علقمة مولاة عائشة، عن عائشة به. وروى الدّارمي ٢٤٣/١، رقم: ٩٢٤ بسنده عن يحيى بن سعيد قال: أمر لا يختلف فيه عندنا عن عائشة: «المرأة الحبلى إذا رأت الدّم أنّها لا تصلّي حتّى تطهر».

(٥) انظر: المغني ٤٤٣/١.

قريش فقال: انظرن ما شأنُ هذا الولد؟ فقلن: إنّ الأوّل خلا بها وخلّاها، فحاضت على الحمل، فظنّت أنّ عدّتها انقضت، فدخل بها الثاني، فانتعش الولدُ بماء الثّاني، فقال عمر: اللَّهُ أكبر، وألحقه بالأوّل.

قال القرطبيّ: «ولم يقل: إنّ الحامل لا تحيض، ولا قال ذلك أحدٌ من الصّحابة، فدلّ على أنّه إجماعٌ»(١).

٥ ـ أنّها رأت الدّم في أيّامها المعتادة؛ فصحّ أن تكون حائضاً كالحائل(٢).

٦ ـ ولأنّه دمٌ يمنع الصّلاة والوطء فصحّ أن يوجد مع الحمل كالنّفاس(٣).

٧ ـ ولأنّ العوارض التي ينقطع الحيضُ معها إذا لم تكن من أصل الخلقة فإنّها لا تمنع من وجود الحيض كعارض المرض والرّضاع، فكذلك الحمل فإنّه عارض لا يحيل وجود الحيض معه(٤).

٨ ـ ولأنّ الله عزّ وجلّ جعل عدّة المطلّقة ذات الأقراء ثلاثة قروء لغرض براءة الرّحم، نحن نعلم أنّ الرّحم يبرأ بحيضة واحدة، ولا معنى للتّكرار إلاّ لأنّ الحمل قد يضعف عن حبس الدّم، فتحيض المرأةُ على حملها، فجُعل الحيض مكرّرا؛ لأنّ الحمل إذا قوي منع الدّم أن يخرج(٥).

٩ ـ ولأنّه دمٌ بصفات دم الحيض وفي زمن إمكانه فصحّ اعتبارُه دم حيضٍ(٦).

---

(١) أحكام القرآن ٢٨٦/٩.
(٢) الحائل: التي لا حمل بها، انظر: التّفريع ٢٠٨/١.
(٣) انظر: الإشراف ١٩٤/١، والمعونة ١٩٣/١.
(٤) المصدران السّابقان، والمجموع ٣٨٤/٢.
(٥) نقل هذا الاستدلال القاضي عبدالوهّاب في الإشراف ١٩٤/١ عن أبي بكر ـ وهو الأبهريّ ـ، لا كما ظنّ محقّقه أنّه الباقلانيّ.
(٦) انظر: المجموع ٣٨٧/٢.

١٠ ـ ولأنّه متردّدٌ بين كونه فساداً لعلّة أو حيضاً، والأصلُ السّلامةُ من العلّة[1].

١١ ـ ولأنّه إذا ثبت أنّ الحائض تحمل ثبت أنّ الحامل تحيض، ويدلّ عليه حديث عائشة رضي الله عنها وفيه قولها لرسول الله ﷺ: لو رآك أبو كبير الهذلي لعلم أنّك أحقّ بشعره. قال: وما يقول أبو كبير؟ قالت: قلتُ: يقول:

ومُبَرَّإٍ مِنْ كُلِّ غُبَّرِ حَيْضَةٍ ... وفسادِ مُرضعةٍ وداءِ مُغْيَلِ
فإذا نظرتَ إلى أسرّة وجهه ... برقتْ كبرق العارض المتهلِّلِ[2]

قال القاضي عبدالوهّاب:

«تريد أنّ الحمل به لم يكن حال حيض ولم ينكر عليها»[3].

التّرجيح:

بعد استعراض القولين يظهر أنّ الرّاجح والله تعالى أعلم أنّ الحامل لا تحيض وإليه ذهب أبو عبيد القاسم بن سلاّم فيما نقله عنه ابنُ المنذر فقال:

«احتجّ أبو عبيد فقال: أقربُ القولين إلى تأويل القرآن والسّنّة أنّ الحامل لا تكون حائضاً، ألا ترى أنّ الله جلّ ذِكْرُهُ جعل عدّة التي ليست بحامل ثلاثة قروء في الطّلاق، وجعل عدّة الحامل أن تضع ما في بطنها قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، أوَ لا تراه جعل عدّتها أن تضع ولم يجعلها بالأقراء، ويلزم من جعل الحامل تحيض أن يجعلها تنقضي بالأقراء، وهذا على غير الكتاب والسّنّة... قال قال أبو بكر ـ أي ابن المنذر ـ: هكذا أقول»[4].

---

(١) انظر: المجموع ٣٨٧/٢.
(٢) البيتان في ديوان الهذليين ٩٣، ٩٤ ـ ط دار الكتب، وفي شرح حماسة أبي تمّام للمرزوقي ٨٦/١، ٩٢. والحديث أخرجه البيهقي في الكبرى ٤٢٢/٧ ـ ٤٢٣، من طريق هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة به.
(٣) الإشراف ١٩٥/١.
(٤) الأوسط ٢٤١/٢.

الفصل الثّالث
فقهه في الرّضاع

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم لبن الفَحْل.

المسألة الثّانية: إذا ولد مولود وأبوه ميّت أو مُعْدِمٌ فعلى أمّه أن ترضعه.

المسألة الثّالثة: رأي إسماعيل في امرأةٍ موسرة لا لبن لها وتقدر أن تستأجر للولد مرضعةً أنّ ذلك لا يلزمها.

* * *

١٣٣ ـ المسألة الأولى: حكم لبن الفَحْل[١]:

قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ

---

(١) الفحل معناه هنا الرّجل، واللّبن المقصود به لبنُ المرأة وحليبُها، ونسبةُ اللّبن إلى الرّجل مجازية لكونه السّبب في حصوله، ومعنى لبن الفحل تحريم الرّضاع من قبل الرّجال مثال ذلك المرأة ترضع الطّفل فيكون ابنُها ابنَ رضاعةٍ بإجماع العلماء، ويكون كلُّ ولدٍ لتلك المرأة إخوته. وأمّا الرّجل المنسوب ذلك اللّبن إليه فمذهب الجمهور ثبوت حرمة الرّضاع بينه وبين الرّضيع ويصير ولداً له، وأولاد الرّجل إخوة الرّضيع وأخواته، وتكون إخوة الرّجل أعمام الرّضيع وأخواته عمّاته، ويكون أولاد الرّضيع أولاد الرّجل. وخالف بعضُهم فقالوا: لا تثبت حرمة الرّضاع بين الرّجل والرّضيع، فهذا هو المقصود بمسألتنا هذه، انظر: في تعريف لبن الفحل التّمهيد ٨/٢٣٥، والمغني ٩/٥٢٠، وفتح الباري ٩/١٥٠.

﴿فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴿٦٦﴾﴾[1].

اختلف العلماءُ في عود الضّمير في قوله عزّ وجلّ: ﴿بُطُونِهِۦ﴾ على عدّة أوجه[2] منها ما ذهب إليه القاضي إسماعيل بن إسحاق من عود الضّمير إلى ذَكَرِ الأنعام خاصّةً وهو الفَحْلُ ولذا جيء به مُذَكَّراً، ولم يقل سبحانه: «بطونها» عودا على الأنعام. واستنبط القاضي من هذا أنّ لبن الفحل في الرّضاع يحرّم.

قال مكّي بن أبي طالب: «جوابٌ سادسٌ: وهو أنّ الهاء تعود على الذّكور خاصّة، حُكي هذا القول عن إسماعيل القاضي، ودلّ ذلك أنّ اللّبن للفحلِ، فشرب اللّبن من الإناث واللّبن للفحل، فرجع الضّميرُ عليه، واستدلّ بهذا على أنّ اللّبن في الرّضاع للفحل»[3].

وقال القرطبيّ: «استنبط بعضُ العلماء الجلّة وهو القاضي إسماعيل[4] من عود الضّمير أنّ لبن الفحل يفيد التّحريم، وقال: إنّما جيء به مذكّراً لأنّه راجعٌ إلى ذكر النّعم؛ لأنّ اللّبن للذّكر محسوبٌ، ولذلك قضى النّبيّ ﷺ بأنّ لبن الفحل يحرّم حين أنكرته عائشةُ رضي الله عنها في حديث أفلح أخي أبي القعيس، فللمرأة السّقيُ وللرّجل اللّقاحُ، فجرى الاشتراكُ فيه بينهما»[5].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من كون لبن الفحل محرِّماً هو مذهب جمهور علماء الأمصار[6] والأئمّة الأربعة[7].

---

(١) النّحل: الآية ٦٦.
(٢) انظرها في مشكل إعراب القرآن ٤٢١/١ ـ ٤٢٣، وأحكام القرآن ١١٥١/٣ لابن العربي.
(٣) مشكل إعراب القرآن ٤٢٣/١.
(٤) لم أر ـ فيما وقفتُ عليه ـ من سبق القاضي إسماعيل بهذا الاستدلال اللّطيف من الآية الكريمة.
(٥) الجامع لأحكام القرآن ١٢٤/١٠.
(٦) انظر: فتح الباري ١٥١/٩.
(٧) انظر: موطّأ محمّد بن الحسن ص ١٩٦، ومختصر الطّحاويّ ص ٢٢٠ ـ ٢٢١، والمدوّنة ٢٨٩/٢، والإشراف ٨٠٣/٢، والأمّ ـ تحقيق: حسّون ٨٢/١٠ ـ ٨٣، وشرح مسلم للنّووي ١٩/١٠، والمغني ٥٢٠/٩.

وأقوى ما احتجّ به الجمهور ما رواه عروة بن الزّبير، عن عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها «أنّها أخبرته أنّ أفلح أخا أبي القُعَيْس جاء يستأذن عليها وهو عمُّها من الرّضاعة بعد أن نزل الحجاب، قالت: فأبيتُ أن آذن له عَلَيَّ، فلمَّا جاء رسول الله ﷺ أخبرتُه بالذي صنعتُ، فأمرني أن آذن له عَلَيَّ»(١).

قال ابن حجر: «في الحديث أنّ لبن الفحل يحرّم فتنتشر الحرمةُ لمن ارتضع الصّغير بلبنه، فلا تحلّ له بنتُ زوج المرأة التي أرضعته من غيرها مثلاً»(٢).

وقال ابن قدامة: «هذا نصّ قاطعٌ في محلّ النّزاع فلا يعوّل على ما خالفه»(٣).

وخالف بعض السّلف في هذا ورأوا أنّ لبن الفحل لا يحرّم(٤)، واحتجّوا بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾(٥)، ولم يذكر العمّة ولا بنت زوج المرأة كما ذكرهما في النّسب.

وأجيبوا بأنّ تخصيص الشّيء بالذِّكر لا يدلّ على نفي الحكم عمَّا عداه ولا سيّما وقد جاءت الأحاديث الصّحيحة الدّالّة على أنّ لبن الفحل محرِّمٌ(٦).

٢ ـ أنّ اللّبن لا ينفصل من الرّجل وإنّما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمةُ إلى الرّجل؟

---

(١) أخرجه مالك في الموطّأ ١٢٠/٢، رقم: ١٧٦٤، ومن طريقه البخاري ١٥٠/٩، رقم: ٥١٠٣، ومسلم ١٠٦٩/٢، رقم: ٣.
(٢) فتح الباري ١٥١/٩.
(٣) المغني ٥٢٢/٩.
(٤) انظر: فتح الباري ١٥١/٩، والمغني ٥٢١/٩.
(٥) النّساء: الآية ٢٣.
(٦) انظر: فتح الباري ١٥١/٩.

والجواب أنّه قياسٌ في مقابلة النصّ فلا يلتفت إليه. وأيضاً فإنّ سبب اللّبن هو ماءُ الرّجل والمرأة معاً، فوجب أن يكون الرّضاع منهما كالجدّ لمّا كان سبب الولد أوجب تحريم ولد الولد به لتعلّقه بولده. وأيضاً فإنّ الوطء يدرّ اللّبن فللفحل فيه نصيبٌ[1]. ولأنّه تحريم يثبت بالنّسب فوجب أن يثبت مثلُه بالرّضاع كالأمومة[2].

والحاصل أنّ مذهب الجمهور هو الرّاجح لقوّة حديث عائشة في الباب وهو نصّ قاطع للنّزاع.

قال ابن المنذر: «والسّنّة مستغنى بها عمَّا سواها»[3].

قال ابن القيّم:

«لبن الفحل يحرِّم والتّحريمُ ينتشر منه كما ينتشر من المرأة، وهذا هو الحقّ الذي لا يجوز أن يقال بغيره، وإن خالف فيه من خالف من الصّحابة ومن بعدهم، فسنّةُ رسول الله ﷺ أحقُّ أن تتّبع ويترك ما خالفها لأجلها، ولا تترك هي لأجل قول أحد كائنا من كان. ولو تُركت السّنن لخلاف من خالفها لِعَدَمِ بلوغها له أو لتأويلها أو غير ذلك لتُركت سنن كثيرة جدًّا، وتركت الحجّة إلى غيرها، وقولُ من يجب اتّباعُه إلى قول من لا يجب اتّباعُه، وقول المعصوم إلى قول غير المعصوم»[4].

١٣٤ ـ المسالة الثّانية: إذا ولد مولود وأبوه ميّت أو مُعْدِمٌ فعلى أمّه أن ترضعه:

اختلف الفقهاء في المرأة إذا كانت تحت زوج هل يجب عليها رضاع ولدها أم لا؟ على قولين: فمذهب مالك وجوب ذلك عليها إلاَّ أن يكون

(١) انظر: فتح الباري ١٥١/٩.
(٢) انظر: الإشراف ٨٠٣/٢.
(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٢٠١/٧.
(٤) زاد المعاد ٥٦٤/٥.

مثلُها لا يرضع كالشّريفة فذلك على الزّوج[١]، بينما ذهب الجمهور إلى عدم لزوم ذلك عليها ونفقةُ الإرضاع على الزّوج بكلّ حال[٢].

أمّا إذا كان أبوه ميّتاً أو مُعْدِماً[٣] فمذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق أنّه يجب أيضاً على أمّه أن تُرضعه لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾[٤]، وهذا عامّ يدخل تحته الوالدة سواء كانت تحت زوج أو كان ميّتاً وسواء موسراً أو معدماً، فلا يسقط عنها وجوب الإرضاع بسقوط ما كان يجب على الأب في حال حياته ويساره، فإن انقطع لبنُها بمرض أو غيره فلا شيء عليها، وإن كان يمكنها أن تسترضع فلم تفعل وخافت عليه الموت وجب عليها أن تسترضع لا من جهة ما على الأب لكن من جهة أنّ على كلّ واحد إعانة من يخاف عليه إذا أمكنه[٥].

وتعقّب الجصّاصُ كلامَ القاضي إسماعيل فقال:

«هذا الفصل من كلامه يشتمل على ضروب من الاختلال:

أحدها: أنّه أوجب الرّضاع على الأمّ لقوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾، وأعرض عن ذكر ما يتّصل به من قوله: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾، فإنّما جعل عليها الرّضاع بحذاء ما أوجب لها من النّفقة والكسوة، فكيف يجوز إلزامُها ذلك بغير بدل، ومعلومٌ أنّ لزوم النّفقة للأب بدلا من الرّضاع يوجب أن تكون تلك المنافعُ في الحكم حاصلةً للأب ملكاً باستحقاق البدل عليه فاستحال إيجابُها على الأم، وقد أوجبها الله تعالى على الأب بإلزامه بدلها من النّفقة والكسوة.

---

(١) انظر: عيون المجالس للقاضي عبدالوهّاب ١٤٠٣/٣.
(٢) انظر: فتح القدير ٤١٢/٤، والاختيار لتعليل المختار ١٠/٤، وروضة الطّالبين ٨٨/٩، والمغني ٤٣٠/١١ ـ ٤٣١، والإنصاف ٤٠٦/٩.
(٣) أي الفقير الذي لا مال له.
(٤) البقرة: الآية ٢٣٣.
(٥) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٤٩٣/١، والهرّاسيّ ١٨٩/١ وعزاه هذا إلى كتابه معاني القرآن.

والثّاني: قوله: ﴿أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ ليس فيه إيجاب الرّضاع عليها وإنّما جعل به الرّضاع حقًّا لها، لأنّه لا خلاف أنّها لا تجبر على الرّضاع إذا أبت وكان الأب حيّاً، وقد نصّ الله على ذلك في قوله: ﴿وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾[(١)]، فلا يصحُّ الاستدلالُ بالآية على إيجاب الرّضاع عليها في حال فقد الأب، وهو لم يقتض إيجابه عليها في حال حياته وهو المنصوص عليه في الآية.

ثمّ زعم أنّه إن انقطع لبنُها بمرض أو غيره فلا شيء عليها وإن أمكنها أن تسترضع. وهذا أيضاً منتقضٌ؛ لأنّها إن كانت منافعُ الرّضاع مستحقّةً عليها للولد في حال فقد الأب فواجبٌ أن يكون ذلك عليها في مالها إذا تعذّر عليها الرّضاعُ كما وجب على الأب استرضاعُه. وإن لم تكن منافعُ الرّضاع مستحقّةً عليها في مالها فغيرُ جائزٍ إلزامها الرّضاع، وما الفرقُ بين لزومها منافع الرّضاع وبين لزوم ذلك في مالها إذا تعذّر عليها؟ ثمّ ناقض فيه من وجه آخر وهو أنّه لم يلزمها نفقته بعد انقضاء الرّضاع، ويفرّق بين الرّضاع وبين النّفقة بعد الرّضاع وهما جميعاً من نفقة الصّغير، فمن أين أوجب الفرق بينهما؟ ولو جازت الفرقةُ من هذا الوجه لجاز مثلُه في الأب حتّى يقال: إنّ الذي يلزمُه إنّما هو نفقة الرّضاع، فإذا انقضت مدّةُ الرّضاع فلا نفقة عليه للصّغير لأنّ الله تعالى إنّما أوجب عليه نفقتها وكسوتها للرّضاع.

ثمّ زعم أنّه إذا أمكنها أن تسترضع وخافت عليه الموت فعليها أن تسترضع على الوجه الذي يلزمها ذلك لو خافت عليه الموت. فإن كان ذلك على هذا المعنى فكيف خصّها بإلزامها ذلك دون جيرانها ودون سائر النّاس؟ وهذا كلُّه تخليطٌ وتَشَهٍّ غير مقرون بدلالة ولا مستند إلى شبهة»[(٢)].

والحاصل أنّ القاضي إسماعيل يرى وجوب إرضاع الأمّ لولدها في حالة وفاة الأب أو كونه مُعْدِماً فقيراً، وهو مذهب مالك وعليه المالكيّة ولهم تفصيل في ذلك حيث ذهبوا إلى أنّ المرأة المتزوّجة بأبي الرّضيع

---

(١) الطّلاق: الآية ٦.

(٢) أحكام القرآن ١/٤٩٣ ـ ٤٩٤.

ومثلها المطلّقة طلاقاً رجعيًّا يجب عليها إرضاع ولدها بلا أجر تأخذه على الإرضاع، ويستثنى عندهم من الوجوب المرأة ذات القدر والشّأن بأن كانت من أشراف النّاس الذين ليس شأنهم إرضاع أولادهم فلا يلزمها الإرضاع[١]، لكنّها إن تطوّعت به فلها حينئذ الأجرة[٢]، ويلزمها الإرضاع مع الأجرة في الحالات الآتية:

الأولى: في حالة الزّوجيّة كما تقدّم. لأنّه عرفٌ يلزم إذ قد صار كالشّرط[٣].

الثّانية: أن لا يقبل الولد ثدياً غير ثدي أمّه ولو كانت الأمّ شريفة أو بائنا[٤].

الثّالثة: في حالة وفاة والد الرّضيع أو افتقاره ولا مال للصّبيّ، وقبل الصّبيّ رضاع غير الأمّ، فهنا يجب على الأمّ إرضاعُه إن كان لها لبنٌ، وإن لم يكن لها لبنٌ استأجرت له مرضعةً من مالها ترضعه. أمّا إن كان للصّبيّ مالٌ فلها أجرةُ الرّضاع من ماله. وهذه الحالة هي التي تحدّث عنها القاضي إسماعيل باختصار وهذا هو تفصيلُها عند المالكيّة، وكلّه قول مالك في «المدوّنة»[٥].

---

(١) لأنّ عرف الشّريفة أن لا ترضع، انظر: المحرّر الوجيز ٣١٠/١.

(٢) انظر: التّفريع ١١٢/٢، والمعونة ٩٣٤/٢، والإشراف ٨٠٩/٢، والكافي ٦٢٨/٢، وأحكام القرآن لابن العربيّ ٢٠٤/١، وشرح الرّسالة لزرّوق وابن ناجي ٩٥/٢، وشروح خليل للموّاق والحطّاب ٢١٣/٤ ـ ٢١٤، والخرشي ٢٠٦/٤، والآبي ٤٠٨/١، عند قول خليل: «وَعَلَى الأُمِّ المُتَزَوِّجَةِ أَوِ الرَّجْعِيَّةِ رَضَاعُ وَلَدِهَا بِلاَ أَجْرٍ إِلاَّ لِعُلُوِّ قَدْرٍ كَالبَائِنِ إِلاَّ أَنْ لاَ يَقْبَلَ غَيْرَهَا أَوْ يُعْدِمَ الأَبُ أَوْ يَمُوتُ وَلاَ مَالَ لِلصَّبِيِّ وَاسْتَأْجَرَتْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا لِبَانٌ وَلَهَا إِنْ قَبِلَ غَيْرَهَا أُجْرَةُ المِثْلِ...».

(٣) انظر: المحرّر الوجيز ٣١٠/١ ـ دار الكتب العلميّة.

(٤) وهو مذهب الحنفيّة أيضاً صيانة للصّبيّ عن الضّياع، وفي رواية أنّه لا تجبر لأنّ الولد قد يتغذى بالدّهن والشّراب فلا يؤدّي ترك إجبارها إلى التّلف، والصّواب عند الحنفيّة الأوّل وهو الوجوب لأنّ قصر الرّضيع الذي لم يأنس الطّعام على الدّهن والشّراب سبب تمريضه وموته، انظر: فتح القدير ٤١٢/٤.

(٥) انظر: المدوّنة ٢٩٤/٢.

١٣٥ ـ المسالة الثّالثة: رأي إسماعيل في امرأةٍ موسرة لا لبن لها وتقدر أن تستاجر للولد مرضعةً أنّ ذلك لا يلزمها:

مذهب مالك أنّ الأب إذا مات ولا مال للصّبيّ لم يكن للأمّ أن تطرح ولدها ووجب عليها أن ترضعه[١].

فإن لم يكن لها لبنٌ وهي موسرةٌ تقدر على أن تستأجر له فقد اختُلف في ذلك:

فذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ ذلك لا يلزمها، نقله عنه الونشريسيُّ في «المعيار»[٢].

وذهب غيره إلى أنّ ذلك يلزمها في مالها كما يلزمها في مال ابنها.

قال أبو القاسم بن الكاتب[٣]:

«إنّما يلزم الأمّ أن ترضع ولدها عند عدم الأب أو موته؛ لأنّ الرّضاع قائمٌ في بدنها وهو درٌّ من درِّها، فإن انقطع درُّها لمرض أو غيره لم يكن عليها سبيلٌ، إلاَّ أن تكون قادرةً على أن تسترضع له، من غير الباب الذي وجب على الأب ولكن من باب وجوب إعانة من يخاف عليه الموت، مثل من رأى رجلاً جائعاً أو عطشاناً وهو يخاف عليه إن لم يطعمه أو يسقه أن يموت، فعليه أن يطعمه أو يسقيه إن أمكنه ذلك، وكذلك كلُّ مضطرٍّ فإنّ إعانته واجبةٌ»[٤].

وهذا هو الأشبه بمذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق كما تقدّم في المسألة السّابقة، وهذا نقله الونشريسيُّ في «المعيار» عنه وهو غريبٌ.



---

(١) انظر: المعيار ٤/٣٠.

(٢) نفسه.

(٣) عبدالرّحمٰن بن عليّ بن محمّد بن الكنانيّ المعروف بابن الكاتب، توفّي سنة ٤٠٨ هـ، انظر: ترتيب المدارك ٣/٧٠٦، وشجرة النّور الزّكيّة ١٠٦.

(٤) المعيار ٤/٣٠.

الفصل الرّابع
فقهه في البيوع

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: من باع أرضاً فقال: يحدُّها في الشّرق الشّجرة هل تدخل الشّجرةُ في المبيع؟

المسألة الثّانية: ما لا يؤكل مثل الرّصاص والقطن وما أشبه ذلك فالذي اختاره إسماعيل أن يكون فيه المثل؟

المسألة الثّالثة: حكم بيع الوصيّ عقار اليتيم.

المسألة الرّابعة: حكم بيع المجازفة.

المسألة الخامسة: حكم بيع وسلف.

* * *

[١٣٦] - المسألة الأولى: من باع أرضاً فقال: يحدُّها في الشّرق الشّجرة هل تدخل الشّجرةُ في المبيع؟:

سئل القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى عمّن باع أرضاً فقيل في التّحديد: يحدُّها في الشّرق الشّجرة هل تدخل تلك الشّجرةُ في المبيع؟ فوقف عن الجواب، ثمّ قال بعد ذلك للسّائل: قد قرأتُ باب كذا من كتاب سيبويه فدلّني على أنّها تدخل في المبيع.

ويظهر أنّ القاضي إسماعيل رحمه الله يشير إلى مبحث لغوي يتعلّق بـ: «إلى» ومدى إفادتها لانتهاء الغاية المكانية؛ لأنّ قول السّائل في المسألة السّابقة: «يحدّها في الشّرق الشّجرة» هو في معنى قوله: «حدّها في الشّرق إلى الشّجرة»، فالأرض مغيًّا والشّجرة هي الغاية فهل تدخل وتندرج الغايةُ التي بعد «إلى» في المغيًّا وهو الأرضُ التي قبلها، في المسألة أربعة مذاهب[1] هي:

١ ـ ما يدخل ويندرج كما في قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[2]، والمرافقُ تغسل مع اليد.

٢ ـ ما لا يندرج كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[3]، فاللّيلُ لا يصام مع النّهار إجماعاً.

٣ ـ التّفصيل بين أن يكون من جنس المغيًّا فيندرج أو من غير جنسه فلا يندرج، كما في قولك: بعتك هذا الرّمّان من هذه الشّجرة إلى هذه فإن كانت الشّجرة التي جعلت غاية رمّاناً دخلت في البيع أو غير رمّان لم تندرج في البيع. وسيبويه يطلق الأمر في هذا فيخرج الحدَّ من المحدود ما دام اقترن بـ: «مِنْ»، وعليه فكلا الشّجرتين عند سيبويه لا تدخلان في البيع وارتضى هذا إمامُ الحرمين.

٤ ـ التّفصيل بين أن يكون بينهما فرق حسّيّ فلا يندرج وإلاَّ اندرج.

والذي يظهر أنّ القاضي إسماعيل أفتى بدخول الشّجرة في المبيع لما يلي:

أ ـ أنّ الفقهاء ذكروا أنّ الغاية إن كانت جزءاً من المغيًّا دخلت[4]، ولا شكّ أنّ الشّجرة هي مغروسةٌ في جزء من الأرض المبيعة.

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين ١/١٩٢، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي ٢/٢٧٩ ـ ٢٨٠، والأشباه والنّظائر للسّبكي ٢/٢٠٤، ومغني اللّبيب ١/٧٤ ـ ٧٥.
(٢) المائدة: الآية ٦.
(٣) البقرة: الآية ١٨٧.
(٤) انظر: الأشباه والنّظائر للسّبكيّ ٢/٤٠٢.

ب ـ أنّهم ذكروا ـ كما سبق ـ أنّ الغاية إن لم تتميّز عمَّا قبلها بالحسّ دخلت في المغيّا[1]، والشّجرةُ هي مغروسة على أرض موصولة بالأرض المبيعة ولم تتميّز عنها حسًّا.

ج ـ أنّ ظاهر سياق السّؤال يشير إلى دخول الشّجرة، ولو لم تكن داخلةً لاقتضت العادةُ أن يستثنيها البائع فلمَّا سكت دلّ ذلك على دخولها.

‏[١٣٧] ـ المسألة الثّانية: ما لا يؤكل مثل الرّصاص والقطن وما أشبه ذلك فالذي اختاره إسماعيل أن يكون فيه المثل؟:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ من استسلف شيئاً ممّا لا يؤكل كالرّصاص والقطن وما أشبه ذلك، ثمّ استهلكه أنّه يجب عليه فيه المثلُ لأنّه يضبط بالصّفة[2].

ولأنّها مثل هذه الأشياء مكيلةٌ أو موزونة، وقد اتّفق الفقهاء على أنّ فيها المثل.

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أنّ المتلف للسّلع يجب عليه مثل ما أتلف إذا كان لها مثل»[3].

ولأنّ الرّصاص والقطن ونحوه له مثل فيجب ولا يصار إلى القيمة لأنّها ضرب من الحكم والاجتهاد في تعديلها بالمتلف، فالمثل من طريق الخلقة لا اجتهاد فيه، فكان كالاجتهاد مع وجود النّصّ وذلك لا فائدة فيه[4].

ولأنّ المكيل والموزون يضمن في الغصب والإتلاف بمثله فكذا هاهنا[5].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٣٥١ ـ ٣٥٢.
(٢) انظر: التّمهيد ٤/٦٧.
(٣) الإجماع ١٨٥. وانظر: مختصر الطّحاوي ١١٩، والمعونة ٢/١٢١٢، والبيان ٥/٤٦٦، والمغني ٦/٤٣٤.
(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٣٥١ ـ ٣٥٢.
(٥) انظر: المعونة ٢/١٢١٢.

١٣٨ ـ المسألة الثّالثة: حكم بيع الوصيّ عقار اليتيم:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى جواز بيع الوصيّ عقار اليتيم، بخلاف مقدّم القاضي وهو شخص قدّمه القاضي وأنابه للنّظر في ذلك العقار، فلا يبيعه المقدّم إلاّ بإذن القاضي، فإن لم يأذن له لم يجز له بيعُه لأنّ المقدّم كوكيل على شيء مخصوص بعينه[١].

والقول بجواز بيع الوصيّ عقار اليتيم هو قول اتّفق عليه الفقهاء فيما يظهر وإن تنوّعت عندهم تقييدات الجواز كما يلي:

أوّلاً: ذهب أبو حنيفة إلى جواز بيع الوصيّ عقار اليتيم إذا كان له فيه حظٌّ لأنّ فيه حفظاً لماله، ولأنّ في تصرّفه بالبيع منفعة ظاهرة لأنّه قد ظهر من الوصيّ ما يدلّ على وفور الشّفقة على اليتيم والنّظر في مصلحة عقاره[٢].

ثانياً: قال سحنون لابن القاسم: هل يبيع الوصيُّ العقار على اليتامى أم لا؟ قال: قال مالكٌ: «لا أحبّ له أن يبيع إلاّ أن يكون لذلك وجهٌ مثل أن يكون المالكُ يجاوره فيعطيه الثّمن الكثير المرغوب فيه وقد أضعف له في الثّمن أو نحو ذلك، أو يكون ليس فيما يخرج منها ما يحمل اليتيم في نفقة اليتيم، فإذا كان هذا وما أشبهه رأيتُ للوصيّ أن يبيع»[٣]. فمالك يرى الجواز إذا كان في بيع عقاره حظًّا له كزيادة في الثّمن، أو كانت غلّة عقاره لا تفي بنفقاته. وقوله: «وما أشبهه» تدخل فيه صور عديدة لخّصها المالكيّة فيما يلي:

١ ـ حاجة تعلّقت باليتيم من وفاء دين لا وفاء له من ثمنه.

٢ ـ إذا كان عقارُ اليتيم موظّفاً بمال يدفعه كلّ شهر أو كلّ عام فيباع ويشترى بثمنه عقار غير موظّف.

---

(١) انظر: المعيار ٦/٥٥٩.

(٢) انظر: مختصر اختلاف العلماء ٥/٧٣ ـ ٧٤.

(٣) المدوّنة ٤/٢٥٠.

٣ ـ إذا كان حصّةً من عقار فتباع حصّة اليتيم ويشترى له بثمنها عقار كامل لا شركة فيه.

٤ ـ إذا كان العقار قلّت قيمتُه فيستبدل خلافه فيباع ويشترى بثمنه ما كثرت غلّته.

٥ ـ إذا كان العقار بين رباع ذمّيّين فيباع ويشترى به ربع بين رباع مسلمين إن كان لسكانه، فإن كان للكراء فلا يباع لغلائه غالباً.

٦ ـ إذا كان بين جيران سوء كزناة وشربة خمر فيباع ويشترى له ربع بين جيران عدول.

٧ ـ إذا أراد شريكُه بيع نصيبه وهو لا ينقسم وليس لليتيم مال يشترى له به نصيب شريكه فيباع نصيب اليتيم مع نصيب شريكه.

٨ ـ إذا خشي انتقال العِمارة وهم النّاس ينتقلون عن العقارات المجاورة لليتيم فيصير منفرداً لا ينتفع به.

٩ ـ إذا خشي الخراب على عقار اليتيم ولا مال له يعمر به الخراب، أو له مال يعمره به لكن ثمّة عقار آخر شراؤه لا يحتاج لعمارة فهو أولى[1].

ثالثاً: قال الشّافعيّ: «... نُظر في بيعه على الصّغار فإن كان باع عليهم فيما فيما لا صلاح لمعاشهم إلاَّ به أو باع عليهم ـ نظراً لهم ـ بيعَ غبطةٍ كان بيعاً جائزاً، وإن لم يبع في واحد من الوجهين ولا أمر لزمهم كان بيعُه مردوداً»[2].

---

(١) انظر: جواهر الإكليل ٢/١٠٠، عند قول خليل: «وَإِنَّمَا يُبَاعُ عَقَارُه لِحَاجَةٍ أَوْ غِبْطَةٍ أَوْ لِكَوْنِهِ مُوَظَّفاً أَوْ حِصَّةً أَوْ قَلَّتْ غَلَّتُهُ فَيُسْتَبْدَلُ خِلاَفُهُ أَوْ بَيْنَ ذمِّيينَ أَوْ جِيرَانِ سُوءٍ أَوْ لإِرَادَةِ شَرِيكِهِ بَيْعاً وَلاَ مَالَ لَهُ أَوْ لِخَشْيَةِ انْتِقَالِ العِمَارَةِ أو الخَرَابِ وَلاَ مَالَ لَهُ أَوْ لَهُ وَالبَيْعُ أَوْلَى».

(٢) الأمّ ١٤/١٣٠ ـ تحقيق: حسّون.

ويفصّل العمرانيُّ هذين الوجهين بشكلٍ أوسع فيقول:

«إن ملك الصبيّ عقاراً لم يبع عليه إلاَّ في موضعين:

أحدهما: أن يكون به حاجة إليه للنّفقة والكسوة وليس له غيره ولا تفي غَلّته بذلك ولا يجد من يقرضه فيجوز بيعُه.

والثّاني: أن يكون له في بيعه غبطة وهو أن تكون له شركة مع غيره أو بجوار غيره فيبذل له الغيرُ بذلك أكثر من قيمته ويؤخذ له مثل ذلك بأقلّ ممّا باع به فيجوز له بيع العقار عليه لذلك، وكذلك إن كان له عقار قد أشرف على الهلاك بالغرق أو بالخراب أو بالفتنة فيجوز بيعه عليه لأنّ النّظر له في ذلك البيع»[١].

رابعاً: قال الحنابلة: لا يجوز للوصيّ بيع عقار اليتيم لغير حاجةٍ لأنّنا نأمره بالشّراء لما فيه من الحظّ فيكون بيعُه تفويتاً للحظّ، فإن احتاج إلى بيعه جاز. وقد نقل أبو داود عن أحمد قال: يجوز للوصيّ بيع الدّور على الصّغار إذا كان نظراً لهم ـ أي: فيه إعانة لهم[٢] ـ.

والحاصلُ أنّ الوصيّ يجوز له بيع عقار اليتيم عند الفقهاء بشروطٍ يجمعها أن يكون هذا البيعُ فيه مصلحة لليتيم، أمّا إن لم تكن فيه مصلحة فلا يجوز لأنّ بقاء عقاره حينئذ أصلح له في مستقبله.

١٣٩ ـ المسألة الرّابعة: حكم بيع المجازفة[٣]:

لا يجوز عند مالك وأصحابه بيعُ شيءٍ له بالٌ جزافاً نحو الرّقيق والدّوابّ والمواشي وغير ذلك ممّا له قدرٌ وبالٌ؛ لأنّ ذلك يدخله الخطرُ والقمارُ، ولأنّ آحادها مقصودةٌ يمكن أن يتوصّل إلى عددها، فمن عدل في

---

(١) البيان ٦/٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) انظر: المغني ٦/٣٤٠ ـ ٣٤١.

(٣) المجازفة أو الجزاف لغةً هو الحدس والتّخمين في البيع والشّراء. واصطلاحاً هو بيع ما يكال أو يوزن أو يعدّ جملةً بلا كيل ولا وزن ولا عدّ. انظر: شرح حدود ابن عرفة ١/٣٣٤ للرّصّاع، وأسهل المدارك ٢/٢٣٨، والمعجم الوسيط (جزف).

بيع ذلك إلى الجزاف فالغالبُ أنّ ذلك منه لأمر يعلمُه في المبيع لو اطّلع عليه المشتري لم يرضَ به، وكذلك الدّراهم والدّنانير آحادُها مقصودة. وهذا عندهم خلاف ما يُعَدُّ ويُكالُ ويوزنُ من الطّعام والإدام وغيره؛ فيجوز بيعُه جزافاً لأنّه مقصودٌ جملةً، ولأنّ ذلك تحويه العينُ ويتقارب فيه النّظرُ بالزّيادة اليسيرة والنّقصان اليسير[(١)]. وشرط جواز هذا جهل البائع والمشتري بكميّته كيلًا أو وزناً أو عدًّا، أمّا إذا علم البائعُ كيلَه فلا يجوز بيعُه جزافاً حتّى يُعْلِمَ مبتاعه بكيله، وإليه ذهب مالك[(٢)] وأحمد[(٣)]، خلافاً لأبي حنيفة[(٤)] والشّافعيّ[(٥)] في إجازتهما ذلك.

وكان إسماعيل بن إسحاق يحتجُّ لمالك[(٦)] في كراهيته لمن علم كيل طعامه أو وزنه ومقداره أن يبيعه مجازفةً ممّن لا يعلمُ ذلك ويكتمُ عليه فيه بأن قال: «المجازفةُ مفاعلةٌ وهي من اثنين ولا تكون من واحدٍ، فلا يصحُّ حتّى يستوي علمُ البائع والمبتاع فيما يبتاعُه مجازفةً»[(٧)].

قال ابن عبدالبرّ: «وهذا قولٌ لا يلزم وحجّةٌ تحتاج إلى حجّة تعضدها، وليس هذا سبيل الاحتجاج الذي كرهه له مالكٌ، لأنّه داخلٌ عنده في باب القمار والمخاطرة والغشّ»[(٨)].

واحتجّ القائلون بالمنع بما يلي:

١ ـ ما رواه عبدالرّزّاق[(٩)] قال: أخبرنا ابنُ المبارك، عن الأوزاعيّ أنّ

---

(١) انظر: التّمهيد ٣٤٥/١٣، والتّفريع ١٣٠/٢، والمعونة ٩٧٤/٢ ـ ٩٧٥، وأسهل المدارك ٢٤١/٢.

(٢) انظر: التّفريع ١٣٠/٢، والمعونة ٩٧٥/٢.

(٣) نصّ عليه أحمد وهو اختيار الخرقي، وعنه أنّه مكروه غير محرّم، انظر: الشّرح الكبير ٣٥/٤.

(٤) انظر: مختصر اختلاف العلماء للجصّاص ٦٢/٣.

(٥) انظر: البيان ٩٣/٥ للعمراني.

(٦) مثل هذا الاحتجاج قرينة على اختياره للقول الذي يحتجّ له.

(٧) التّمهيد ٣٤٥/١٣.

(٨) التّمهيد ٣٤٥/١٣.

(٩) المصنّف ١٣١/٨ ـ ١٣٢، رقم: ١٤٦٠٢.

رسول الله ﷺ قال: «**لا يحلُّ للرّجل أن يبيع طعاماً جزافاً قد علم كيلَه حتّى يُعْلِمَ صاحبَه**».

وهذا نصٌّ[1] لو ثبت إلاَّ أنّه معضلٌ فبين الأوزاعيّ والنّبيّ ﷺ رجلان ولذا اعتبره ابنُ حزم منقطعا فاحش الانقطاع[2].

٢ ـ أنّ هذا غشٌّ وقد قال ﷺ: «**من غشّنا فليس منّا**»[3]، لأنّ المبتاع يدخل على أنّ البائع بمثابته في الجهل بمقدار المبيع[4].

٣ ـ ولأنّه باع جزافاً ما يعلم قدر كيله فلم يجز أصلُه إذا قال: قد بعتُك ملء هذه الغرارة والبائع يعلم ما تسع[5].

واحتجّ القائلون بالجواز بما يلي:

١ ـ أنّه لم يأت عن هذا البيع نهيٌ في نصّ ثابت أصلاً، ولا فيه غشٌّ ولا خديعةٌ[6].

٢ ـ أنّ المشتري شاهد المبيع فلم يفتقر إلى ذكر كيله كما لو لم يعلمه البائعُ[7].

٣ ـ ولأنّه إذا جاز البيعُ مع جهلهما بمقداره فمع العلم من أحدهما أولى[8].

والذي يظهر أنّ القول بالجواز أولى لأنّ الأصل في البيوع الجواز قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[9]، ولم يأت نصٌّ ثابتٌ يدلّ على النّهي، وليس في هذا البيع غشٌّ لأنّ الغشّ في بيع الطّعام جزافاً أن لا

---

(١) قاله القاضي عبدالوهّاب في المعونة ٩٧٥/٢.
(٢) انظر: المحلّى ٣٠/٩.
(٣) أخرجه مسلم ٩٩/١، رقم: ١٦٤ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) انظر: المعونة ٩٧٥/٢.
(٥) انظر: المعونة ٩٧٥/٢.
(٦) انظر: المحلّى ٣٠/٩.
(٧) انظر: البيان للعمراني ٩٤/٥.
(٨) انظر: الشّرح الكبير ٣٥/٤.
(٩) البقرة: الآية ٢٧٥.

يكون الموضع الذي هو عليه مستوياً ونحو ذلك من الغش المعروف، فأمّا علم البائع بمقدار كيله فليس بغشٍّ[1].

١٤٠ ـ المسألة الخامسة: حكم بيع وسلف:

أجمع الفقهاءُ على أنّ من باع بيعاً على شرط سلف يسلفه سواء كان مشترطُ السّلف البائع أو المشتري فإنّ البيع فاسدٌ، وهذه بعض أقوالهم في ذلك:

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أنّ المسلف إذا شرط عند السّلف هديّةً أو زيادةً فأسلف على ذلك أنّ أخذ الزّيادة ربا»[2].

وقال ابن عبدالبر: «أجمع العلماءُ على أنّ من باع بيعاً على شرط سلف يسلفه أو يستسلفه فبيعُه فاسدٌ مردودٌ»[3].

وقال الباجي: «أجمع الفقهاءُ على المنع من ذلك»[4].

وقال ابن قدامة: «لو باعه بشرط أن يسلفه أو يقرضه أو شرط المشتري ذلك عليه فهو محرّمٌ والبيع باطلٌ لا أعلم فيه خلافاً»[5].

وقال ابن رشدٍ: «اتّفق الفقهاءُ على أنّه ـ أي بيع وسلف ـ من البيوع الفاسدة»[6].

ومستندُ هذا الإجماع ما يلي:

١ ـ قولُه ﷺ: **«لا يحلُّ سَلَفٌ وبيعٌ»**[7].

---

(١) انظر: التّمهيد ١٣/٣٤١.
(٢) الإجماع ١٣٦.
(٣) التّمهيد ٢٤/٣٨٥.
(٤) المنتقى ٥/٢٩.
(٥) المغني ٦/٣٣٤.
(٦) بداية المجتهد ٢/١٦٢.
(٧) أخرجه أبو داود ٤/١٨٢، رقم: ٣٤٩٨، والتّرمذي ٢/٥١٥، رقم: ١٢٣٤، من طريق عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، عن عبدالله بن عمرو بن العاص به. قال التّرمذيّ: «وهذا حديث حسن صحيح». وقال الباجي: «تلقّي الأمّة له بالقبول والعمل به يدلّ على صحّة معناه وذلك يقوم له مقام الإسناد».

٢ ـ ولأنّ الغرض أنّ القرض ليس من عقود المعاوضة وإنّما هو من عقود البرّ والمكارمة فلا يصحُّ أن يكون له عوضٌ[١].

فالإجماع إذاً حاصلٌ على فساد البيع بشرط السّلف وسواء ترك مشترط السّلف السّلف أو لم يتركه، غير أنّ مالكاً له فيما إذا ترك مشترطُ السّلف ما اشترطه قولان:

الأوّل: فساد البيع[٢]، كقول جمهور العلماء[٣].

الثّاني: صحّة البيع وهو المشهور من مذهبه وعليه المالكيّة[٤]، واختاره القاضي إسماعيل بن إسحاق[٥]، وقد أفصح مالكٌ عن رأيه هذا في كتابه «الموطّأ» حيث قال ـ بعد أن ذكر حديث النّهي عن بيع وسلفٍ ـ:

«وتفسير ذلك أن يقول الرّجلُ للرّجل: آخذ سلعتَك بكذا وكذا على أن تسلفني كذا وكذا، فإن عقد بيعهما على هذا فهو غيرُ جائزٍ، فإن ترك الذي اشترط السّلف ما اشترط منه كان ذلك البيعُ جائزاً»[٦].

فمالك رحمه الله تعالى يصحّح البيع إذا ترك مشترطُ السّلف ما اشترطه من سلفٍ، رغم أنّه يقول في الرّجل إذا باع غلاماً بمائة دينار مثلاً وزقَّ خمرٍ أو شيءٍ حرام ثمّ قال: أنا أدع الزّقَّ أو الشّيء الحرام قبل أن آخذه فإنّ البيع مفسوخٌ عند مالكٍ وغير جائز عنده[٧]، رغم تشابه المسألتين ففي البيع والسّلف اشترط البائع أو المشتري سلفاً ولولا البيع ما حصل على

(١) انظر: المنتقى ٢٩/٥.
(٢) رواه بعض المدنيين عن مالك، انظر: التّمهيد ٣٨٦/٢٤ ـ ٣٨٧، والمنتقى ٢٩/٥.
(٣) انظر: المبسوط ٣٦/١٤، والمنتقى ٢٩/٥، والبيان ٤٦٢/٥، والمغني ٣٣٤/٦.
(٤) انظر: التّمهيد ٣٨٥/٢٤، والتّفريع ١٦٩/٢، والمنتقى ٢٩/٥، وبداية المجتهد ١٦٢/٢، وشروح خليل للزّرقاني ٨٦/٥ ـ ٨٧، والخرشي ٨١/٥، والآبي ٢٥/٢، عند قول خليل: «أَوْ يُخِلَّ بِالثَّمَنِ كَبَيْعٍ وَسَلَفٍ وَصَحَّ إِنْ حُذِفَ».
(٥) انظر: التّمهيد ٣٨٥/٢٤، والاستذكار ١٤٤/٢٠ ـ ١٤٥، والمنتقى ٢٩/٥.
(٦) الموطّأ ١٨٧/٢ ـ باب السّلف.
(٧) انظر: التّمهيد ٣٨٦/٢٤.

السّلف، وفي الغلام والخمر اشترط البائعُ مع البيع خمراً ولولا البيع ما حصل على الخمر إضافة إلى أنّ الخمر محرّمٌ فبيعه وشراؤه كذلك محرّمٌ، فصحّح مالكٌ البيع في الأولى وفسخه في الثّانية رغم تشابه المسألتين.

وقد حاول القاضي إسماعيل التماس فرق في ذلك فقال ابن عبدالبرّ:

«قد سأل محمّد بن أحمد بن سهل البركانيّ[(١)] إسماعيل بن إسحاق القاضي عن الفرق بين البيع والسّلف وبين رجل باع غلاماً بمائة دينار وزقّ خمرٍ أو شيء حرام ثمّ قال: أنا أدع الزّقّ أو الشّيء الحرام قبل أن يأخذه، وهذا البيعُ مفسوخٌ عند مالك غير جائز فقال إسماعيل: الفرق بينهما أنّ مشترط السّلف هو مخيّرٌ في أخذه أو تركه وليس مسألتك كذلك. ولو قال: أبيعك غلامي بمائة دينار على أنّي إن شئتُ أن تزيدني زقّ خمر زدتني وإن شئتُ تركتُه، ثمّ ترك زقَّ الخمر جاز البيعُ ولو أخذه فُسخ البيع بينهما، فهذا مثلُ مسألة البيع والسّلف»[(٢)].

وقد تُعقّب القاضي إسماعيل في هذا الفرق الذي أبداه بين المسألتين:

فقال ابن عبدالبرّ: «لم يصنع إسماعيلُ شيئاً لأنّ مشتري الزّقّ من الخمر إذا شاء أن يتركه تركه كصاحب السّلف سواء، ولم تقع مسألة السّلف المشترط ولا مسألة الزّقّ من الخمر المشترط أيضاً في أصل البيع، وعقد الصّفقة على التّخيير في واحدة من المسألتين ليس في واحدة منهما: إن شئتَ أن تزيد ولا إن شئتَ أن تسلفني؛ فاعتلّ إسماعيلُ بغير علّةٍ واحتجّ بغير حجّةٍ. والأصلُ ما قدّمتُ لك من أنّ البيع والسّلف يقع به الثمنُ مجهولاً وكذلك الزّقّ من الخمر يقع به الثّمنُ مجهولاً؛ لسقوط بيع الخمر في الشّريعة، ولأنّها صفقةٌ جمعت حلالاً وحراماً فلو صحّحنا الحلال منها رجع الثّمنُ إلى القيمة والبيعُ بالقيمة بيعٌ بثمن مجهول»[(٣)].

---

(١) القاضي بالبصرة، توفّي سنة ٣٠٩ هـ، انظر: مولد العلماء ووفياتهم لابن زبر الرّبعيّ ٦٣٩/٢ ـ دار العاصمة.

(٢) التّمهيد ٣٨٦/٢٤، ونقله أيضاً عن القاضي ابنُ رشد في بداية المجتهد ١٦٢/٢.

(٣) الاستذكار ١٤٤/٢٠ ـ ١٤٥.

وقال ابن رشد: «أجاب إسماعيلُ بجوابٍ لا تقوم به حجّةٌ وهو أن قال له: الفرق بينهما أنّ مشترط السّلف هو مخيّرٌ في تركه أو عدم تركه وليس كذلك مسألة زقّ الخمر. وهذا الجوابُ هو نفس الشّيء الذي طولب فيه بالفرق، وذلك أنّه يقال له: لم كان هنا مخيّراً ولم يكن هنالك مخيّراً في أن يترك الزقّ ويصحّ البيع. والأشبهُ أن يقال: إنّ التّحريم هاهنا لم يكن لشيءٍ محرّمٍ بعينه وهو السّلف لأنّ السّلف مباحٌ، وإنّما وقع التّحريم من أجل الاقترانِ أعني اقتران البيع به وكذلك البيعُ في نفسه جائزٌ، وإنّما امتنع من قبل اقتران الشّرط بهِ وهنالك إنّما امتنع البيعُ من أجل اقتران شيء محرّم لعينه به لا أنّه شيءٌ محرّم من قبل الشّرط»[1].

بينما ارتضى الباجي تفريق القاضي إسماعيل فقال: «الذي قال القاضي أبو إسحاق كلامٌ صحيح وذلك أنّ القرض مبنيٌّ على أنّه متعلِّقٌ باختيار المقترض والمبيع ليس معلَّقاً على اختياره بل يلزم مشتريه قبضه ويجبر على ذلك، وقد أنكر هذا القول عليه بعضُ من رأى قوله ولم يفهمه»[2].

والحاصل أنّ الجمهور ومعهم مالك في رواية ذهبوا إلى فساد البيع والسّلف ولو ترك مشترطُ السّلف ما اشترطه من ذلك، وحجّتهم في ذلك ما يلي:

١ ـ عموم قوله ﷺ: **«لا يحلّ سلفٌ وبيعٌ»** وذلك يعمُّ ما إذا ترك مشترطُ السّلف ما اشترطه أو لم يتركه.

٢ ـ ولأنّه اشترط عقداً في عقد نفسه كبيعتين في بيعةٍ[3].

٣ ـ ولأنّه إذا اشترط القرض زاد في الثّمن لأجله فتصير الزّيادةُ في الثّمن عوضاً عن القرض وربحاً له وذلك رباً محرّم ففسد كما لو صرّح به[4].

---

(١) بداية المجتهد ١٦٢/٢.
(٢) المنتقى ٢٩/٥.
(٣) انظر: المغني ٣٣٤/٦.
(٤) انظر: المغني ٣٣٤/٦.

٤ ـ أنّ البيع قد فسد عقدُه باشتراط السّلف كالبيع في الخمر والخنزير(١).

والحجّة لمالك في أحد قوليه أنّ مشترط السّلف إذا تنازل عن الشّرط فقد زال المانعُ وصار كما لو لم يشترط(٢).

وأجيب بأنّ البيع فاسدٌ من أوّله فلا يعود صحيحاً كما لو باع درهماً بدرهمين ثمّ ترك أحدُهما. ولأنّ البيع باشتراط السّلف ذريعةٌ إلى الزّيادة في القرض الذي موجبُه ردّ المثل ولولا هذا البيع لما أقرضه ولولا عقد القرض لما اشترى من ذلك(٣).

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) انظر: المنتقى ٥/٢٩.

(٢) انظر: شرح الخرشي على خليل ٥/٨١.

(٣) انظر: تهذيب السّنن لابن القيّم ٥/١٤٩.

الفصل الخامس
الغصب والاستحقاق والكفالة

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم من اغتصب لرجل جلد ميتة غير مدبوغ.

المسألة الثّانية: حكم شهود عدول شهدوا بموت رجل فبيعت تركتُه وتزوّجت امرأته ثمّ قدم.

المسألة الثّالثة: حكم مطالبة الكفيل مع القدرة على أخذ الحقّ من الغريم.

* * *

١٤١ - المسألة الأولى: حكم من اغتصب لرجل جلد ميتة غير مدبوغ:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ من اغتصب لرجلٍ جلدَ ميتةٍ غير مدبوغٍ فلا شيء على الغاصب؛ قياساً على غير المتموّل، إلاّ أن يكون ذلك الجلدُ لمجوسيّ فإنّه يضمنه لأنّه عندهم يؤكل فهو كخمر الذّمّيّ[1].

---

(١) انظر: النّوادر والزّيادات ٣٥٥/١٠، والتّمهيد ١٥٧/٤، والاستذكار ٣٤١/١٥، والذّخيرة ٢٧٦/٨.

وفي المسألة أقوال عند الفقهاء على النّحو الآتي:

١ - فالحنفيّة يرون إن غصب جلد ميتة ودبغه فلا يخلو من حالين:

أ - إن كان دبغه بشيء لا قيمة له كالماء والتّراب والشّمس كان لصاحب الجلد المغصوب منه أن يأخذه ولا شيء عليه للغاصب؛ لأنّ الجلد كان ملكه وبعدما صار مالا بالدّباغ بقي على حكم ملكه، وليس لصاحبه فيه عين مال متقوّم قائم إنّما فيه مجرّد فعل الدّباغ، ومجرّد العمل لا يتقوّم إلاّ بالعقد ولم يوجد.

ب - فإن كان دبغه بشيء متقوّم كالقَرَظ والعَفْص(١) ونحوهما فلصاحبه أن يأخذه ويغرم له ما زاد الدّباغ فيه؛ لأنّه ملك صاحبه وللغاصب فيه عين ملك متقوّم قائم فلزم مراعاة الجانبين(٢).

٢ - أمّا المالكيّة(٣) فعندهم قولان:

أ - قال مالك فيمن استهلك جلد ميتة غير مدبوغ: إنّه لا شيء عليه، وإليه ذهب القاضي إسماعيل غير أنّه استثنى - كما تقدّم - جلد المجوسيّ.

ب - وقال ابن القاسم وأشهب: تلزمه قيمته كما أنّ كلب الصّيد لا يباع ويلزم قاتله قيمته، وكزرع لم يبد صلاحُه استهلك، وكبئر الماشية الذي لا يجوز بيعُه يغصبه الغاصبُ فيسقي به زرعه فعليه قيمة ما سقى منها. والقول الثّاني بلزوم القيمة يوم الغصب هو المشهور عند المالكيّة.

---

(١) القَرَظُ: ورق السَّلَم - والسَّلَمُ شجر - يدبغ به الأدم. والعَفَصُ: حمل شجرة البلّوط يحمل سنةً بلّوطاً وسنةً عفصاً، انظر: تهذيب اللّغة ٦٧/٩ (قرظ)، و٤٣/٢ (عفص).

(٢) انظر: المبسوط ٩٦/١١، وبدائع الصّنائع ١٦٣/٧.

(٣) انظر: النّوادر والزّيادات ٣٥٥/١٠، وجواهر الإكليل ١٤٩/٢، عند قول خليل: «فَقِيمَتُهُ يَوْمَ غَصْبِهِ وَإِنْ جِلْدَ مَيْتَةٍ لَمْ يُدْبَغْ».

٣ ـ أمّا الشّافعيّة[1] فإن غصب جلد ميتة غير مدبوغ لزمه ردُّه، فإن دبغه الغاصب فوجهان:

أ ـ وهو الأصحُّ أنّ الجلد للمغصوب منه فلا يزول بالتّعدّي كما لو غصب منه جرو كلب يريد تعليمه فعلّمه الغاصبُ فإنّ الملك فيه للمغصوب منه وهو كما لو غصب منه خمراً فاستحالت خلًّا في يد الغاصب، فإن تلف الجلدُ المدبوغ في يد الغاصب ضمنه للمغصوب منه.

ب ـ هو للغاصب فلو تلف لم يضمنه؛ لأنّ الملك فيه عاد بفعل الغاصب.

٤ ـ أمّا الحنابلة[2] فإن غصب عندهم جلد ميتة فهل يلزمه ردُّه؟ على وجهين مبنيين على طهارته بالدّبغ وعدمها.

فإن قلنا: يطهر بالدّبغ وجب ردُّه لأنّه يمكن إصلاحُه فهو كالثّوب النّجس.

وإن قلنا: لا يطهر بالدّبغ لم يجب ردُّه لأنّه لا سبيل إلى إصلاحه.

والمذهب عند الحنابلة أنّه لا يطهر بدبغه فلا يجب ردُّه هنا.

قال المرداويّ: «هذا هو الصّحيح من المذهب وجزم به في المغني والشّرح».

١٤٢ ـ المسالة الثّانية: حكم شهود عدول شهدوا بموت رجل فبيعتْ تركتُه وتزوّجت امرأتُه ثمّ قدم:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الرّجل إذا شهد بموته جماعة فبيعت تركتُه وتزوّجت امرأتُه ثمّ قدم:

---

(١) انظر: البيان للعمراني ٨٢/٧، وروضة الطّالبين ٤٥/٥، ومغني المحتاج ٢٩١/٢.
(٢) انظر: المغني ٤٢٧/٧، والإنصاف ١٢٦/٦.

أ ـ فإن كان الشّهودُ عدولاً وأبدوا ما يعذرون به على شهادتهم كرؤيته مطروحاً بين القتلى، أو به طعنٌ لا يحيى معه غالباً، أو شهدوا على شهادة غيرهم، فيستحقّ ردّ امرأته إليه وما لم يبع من أغراضه أمّا ما بيع فيردّ إليه ثمنه.

ب ـ وإن كان الشّهودُ شهودَ زورٍ فإنّه إذا رجع استحقّ متاعه حيث وجده بيع أو لم يبع.

هذا كلّه إذا لم يشهدوا عند الحاكم، وأمّا متى شهدوا عنده فلا يردّ إليه ماله إلاّ بالثّمن، وكذا لا تردّ إليه امرأته فيما إذا حكم الحاكم بموته.

لكن ذكر أبو إسحاق التّونسيّ[١] أنّ في ذلك نظراً إذ لا فرق بين الاشتباه وعدمه مع تحقيق بطلان ما شهدوا به، والرّجل غيرُ آذنٍ في متاعه، وما ذاك إلاّ كالخطأ على ماله من غير إذنه، وعليه فلا تأثير لحكم الحاكم في إرجاع امرأته وما بيع من ماله[٢].

[١٤٣] ـ المسألة الثّالثة: حكم مطالبة الكفيل[٣] مع القدرة على أخذ الحقّ من الغريم:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى جواز مطالبة الكفيل مع القدرة على أخذ الحقّ من الغريم، لأنّ ذلك من حقّ صاحب المال خاصّةً فله مطالبةُ من شاء منهما الغريم أو الكفيل[٤].

وعن مالك في ذلك ثلاث روايات:

الأولى: جواز أخذ الحقّ من الكفيل أو الغريم، وهو اختيار القاضي

---

(١) إبراهيم بن حسن بن إسحاق التّونسيّ، فقيه مالكيّ جليل فاضل عالم إمام، توفّي سنة ٤٤٣ هـ، انظر: ترتيب المدارك ٥٨/٨.

(٢) انظر: قول القاضي إسماعيل وأبي إسحاق التّونسيّ في الذّخيرة ٨٤/٩ ـ ٨٥.

(٣) الكفيل: فعيلٌ من الكفالة وهي شَغْلُ ذمّةٍ أخرى بالحقّ، وهي والحمالة والضّمان بمعنى واحد، انظر: جواهر الإكليل ١٠٩/٢.

(٤) انظر: الذّخيرة ٢٠٧/٩.

إسماعيل، وإليه ذهب الجمهور أبو حنيفة[١]، والشّافعيّ[٢]، وأحمد[٣].

الثّانية: ليس له مطالبة الكفيل إلاّ أن يتعذّر أخذُ الحقّ من الغريم، وإليه ذهب عبدالملك بن الماجشون من المالكيّة[٤].

الثّالثة: أنّه يبتدىء بمال الغريم فإن وفّى لم تكن له مطالبةُ الكفيل، فإن عجز الغريمُ أخذ باقي الحقّ من مال الكفيل، وإلى هذا رجع مالك بن أنس بعد أن كان يقول بجواز أخذه من الكفيل أو الغريم[٥] كما تقدّم في الرّواية الأولى، واعتبر ابنُ القاسم هذا القول أحبّ إليه[٦].

وحجّة جمهور العلماء على جواز أخذ الحقّ من الكفيل مع القدرة على أخذه من الغريم ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**الزّعيم غارمٌ**»[٧]، فأوجب الغرم على الزّعيم وهو الكفيل ولم يفرّق بين تيسّر قضاء الغريم أو تعذّره[٨].

٢ ـ أنّ الحقّ ثابتٌ في ذمّتهما فملك مطالبة من شاء منهما كالضّامنين إذا تعذّرت مطالبة المضمون عنه[٩].

٣ ـ أنّ الضّامن أقام نفسه مقام الغريم في شغل ذمّته بالحقّ على

---

(١) انظر: مختصر الطّحاوي ١٠٣ ـ ١٠٤.
(٢) انظر: الأمّ ٧/٢٨٣ ـ تحقيق: حسّون، والبيان للعمراني ٦/٣٢١.
(٣) انظر: المغني ٧/٨٦.
(٤) انظر: التّفريع ٢/٢٨٦، والمعونة ٢/١٢٣٣.
(٥) قال القاضي عبدالوهّاب في المعونة ٢/١٢٣٣: «هذا على التّحقيق ليس برواية ثالثة وإنّما رجوع إلى الثّانية».
(٦) انظر: المدوّنة ٤/١٣١.
(٧) جزء من حديث أخرجه أبو داود ٤/٢٠٣، رقم: ٣٥٦٠، والتّرمذي ٢/٥٤٤، رقم: ١٢٦٥، وابن ماجه ٤/٦٧، رقم: ٢٤٠٥، من طرق عن إسماعيل بن عيّاش، عن شرحبيل بن مسلم الخولاني، عن أبي أمامة قال: سمعتُ النّبيّ ﷺ يقول: فذكره. قال التّرمذي: «حديث أبي أمامة حديث حسن».
(٨) انظر: المعونة ٢/١٢٣٣.
(٩) انظر: المغني ٧/٨٦.

الوجه الذي كانت ذمّة الغريم مشغولة به، فإذا كان له مطالبةُ الغريم فكذلك له مطالبة الكفيل(١).

٤ ـ ولأنّها حال ضمان كحال إفلاس الغريم(٢).

وحجّة الرّواية الثّانية عن مالك في أنّ صاحب الحقّ ليس له مطالبة الكفيل إلاَّ أن يتعذّر أخذُ الحقّ من الغريم ما يلي:

١ ـ أنّ الضّمان في العادة إنّما هو لحفظ الحقّ من الهلاك والضّياع ولم يوضع لأن يكون الضّامنُ كالغريم في أصل المطالبة، فإذا صحّ ذلك لم تكن له المطالبةُ إلاَّ على الوجه الذي عليه دخل الضّامنُ(٣).

٢ ـ ولأنّه وثيقةٌ فلا يستوفى الحقّ منها إلاَّ عند تعذّر استيفائه من الأصل كالرّهن(٤).

وأجيب بأنّه لا يشبه الرّهن لأنّه مال من عليه الحقّ وليس بذي ذمّة يُطالب، إنّما يطالب من عليه الدّينُ ليقضي منه أو من غيره(٥).

وحجّة الرّواية الثّالثة أنّه يبدأ بمال الغريم لأنّه أحقّ بالمطالبة فإن وفّى به سقط عن الضّمين، وإن عجز تمّم من مال الضّمين لأنّ استيفاءه متعذّر من الغريم وهذه فائدة الضّمان(٦).

والحاصل أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق اختار جواز أخذ الحقّ من الكفيل أو الغريم وهو رواية عن مالك رجع عنها ومع ذلك اختارها القاضي إسماعيل، وهي التي عليها جمهور الفقهاء رحمهم الله جميعاً.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) انظر: المعونة ٢/١٢٣٣.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) انظر: المغني ٧/١٢٣٣.
(٥) انظر: المعونة ٢/١٢٣٣.
(٦) نفسه ٢/١٢٣٤.

الفصل السّادس
الوديعة

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم الوديعة عند اثنين غير عدلين.

المسألة الثّانية: إذا بعثتَ إلى رجل مالاً فقال: تصدّقتَ به عليّ وقلتَ: وديعة.

***

١٤٤ - المسألة الأولى: حكم الوديعة[١] عند اثنين غير عدلين:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المودِع إذا أودع مالاً عند اثنين غير عدلين فإنّ المال لا يكون عند أحدهما ولا ينزع منهما ولا يقتسمانه، بل يجعلانه في محلّ أمين يثقان فيه، وتكون أياديهما فيه واحدة، وهما بخلاف الوصيّين غير العدلين على مال اليتيم فإنّ الحاكم يعزلهما ويولّي غيرهما[٢].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل هو أحدُ القولين عند المالكيّة وافق فيه إسماعيلُ قولَ سحنون[٣].

---

(١) الوديعة: استنابةٌ في حفظ المال كما في عقد الجواهر الثّمينة ٧٢١/٢.

(٢) انظر: الذّخيرة ١٤٣/٩.

(٣) انظر: النّوادر والزّيادات ٤٣١/١٠، وحاشية العدوي ١٢٠/٦ - بهامش الخرشي.

والقول الثاني: أنّ الوديعة إن لم يكن المُودَع عندهما عدلين فإنّ الحاكم يعزلهما ويولّي غيرهما، وهو ظاهر نصّ «المدوّنة»[1].

قال سحنون لابن القاسم: «أرأيتَ الرّجل يستودع الرّجلين أو يستبضع الرّجلين عند من يكون ذلك منهما وهل ذلك عندهما جميعاً؟ قال: قال مالكٌ في الوصيّين إنّ المال يجعل عند أعدلهما ولا يقسم المال، وإن لم يكن فيهما عدلٌ وضعه السّلطان عند غيرهما ونبطل وصيّتهما إذا لم يكونا عدلين، ولا تجوز الوصيّةُ إليهما إذا لم يكونا عدلين. قال ابن القاسم: ولم أسمع من مالك في الوديعة والبضاعة شيئا وأراه مثله»[2]. فمالك ليس له رأي صريح في مسألة المودَع عندهما غير العدلين، لكنّ رأيه في الوصيّين غير العدلين واضح وهو عدم جواز الإيداع عندهما ويعزلان إذا وقع، فاعتبر ابنُ القاسم أنّ رأي مالك في الإيداع هو مثل رأيه في الوصيّة. غير أنّ سحنون والقاضي إسماعيل لم يريا ذلك وذهبا إلى أنّه لا ينزع منها وأيديهما فيه واحدة.

قال بهرام: «وقول سحنون عندي هو الظّاهر لأنّ ربّ الوديعة لا يرتضي بأمانة أحدهما دون الآخر ولو رضي بذلك لم يطلع الآخر على الوديعة. ولأنّه في الغالب يفحص عن حالهما وأمانتهما فمن عرف منه الجناية انتزع منه ما بيده. وأيضاً فإنّه يعلم من حالهما ما لا يعلمه غيره وليس فيها إلاّ الحفظ بخلاف الوصيّة. وقد وافق سحنون على قوله القاضي إسماعيل، ويمكن الجمع فيحمل قول سحنون على ما إذا كان عالماً بفسقهما وقول غيره على ما إذا لم يكن عالماً»[3].

والحاصل أنّ القاضي إسماعيل ارتضى رأي سحنون أحد أئمّة المالكيّة، ولم يذهب إلى رأي مالك الذي فهمه ابنُ القاسم من نصّ «المدوّنة».

---

(١) انظر: حاشية البناني ١٢٦/٦.

(٢) المدوّنة ٣٥٨/٤.

(٣) حاشية العدوي ١٢٠/٦.

[١٤٥] ـ المسألة الثّانية: إذا بعثتَ إلى رجل مالاً فقال: تصدّقتَ به عليّ وقلتَ: وديعة:

ذهب المالكيّة إلى أنّك إذا بعثتَ إلى رجلٍ مالاً فقال: تصدّقتَ به عليّ وقلتَ: هو وديعةٌ فالرّسول بينهما يكون شاهداً على النّحو الآتي:

أوّلاً: فإن شهد بأنّه وديعة أخذها الباعثُ بلا يمين لشهادة الرّسول له وتمسّكه بالأصل وهو قبول قول المالك في إخراجه ماله على وجه خاصّ وعدم الصّدقة.

ثانياً: وإن شهد الرّسول بأنّها صدقةٌ حلف عليها المبعوثُ إليه وتمّت له. وإن نكل فالقولُ للباعث بلا يمين لتمسّكه بالأصل ونكول المبعوث إليه.

وفي هذا الحال الثّاني فهل تقبل شهادةُ الرّسول بأنّها صدقة قبولاً مطلقاً عن التّقييد ببقاء المال بيد المبعوث إليه لعدم تعدّيه بإقرار رب المال بأمره بدفعه للمبعوث إليه، وهو قول ابن القاسم وظاهر «المدوّنة»، وبه أوّله القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله، وهو الرّاجح عند المالكيّة كما قال الدّسوقي.

أو إنّما تقبل شهادته بالصّدقة إن كان المالُ باقياً بيد المرسل إليه وأولى بيد الرّسول لعدم اتّهامه حينئذ بإسقاط الضّمان عن نفسه، أمّا إن لم يبق المالُ بيد أحدهما فلا تقبل شهادته بالصدقة لاتّهامه بخوف غرمه، وهو تأويل ابن أبي زيد القيرواني[١].



(١) انظر: المدوّنة ٣٥٧/٤، والنّوادر والزّيادات ٤٤٥/١٠، وحاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير للدّردير ٤٢٨/٣ ـ ٤٢٩، وشروح خليل للزّرقاني ١٢٢/٦، والخرشي ١١٦/٦، والآبي ١٤٣/٢، عند قول خليل: «وَإِنْ بَعَثْتَ إِلَيْهِ بِمَالٍ فَقَالَ: تَصَدَّقْتَ بِهِ عَلَيَّ وَأَنْكَرْتَ فَالرَّسُولُ شَاهِدٌ وَهَلْ مُطْلَقاً أَوْ إِنْ كَانَ المَالُ بِيَدِهِ تَأْوِيلَانِ».

الفصل السابع
القراض والكراء والوكالة



وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم ما إذا لم يضرب للبيع أجلاً في القراض.

المسألة الثّانية: حكم من تكارى دابّةً إلى مكان فتعدّى بها إلى مكان أبعد منه فتلفت هل يضمن؟

المسألة الثّالثة: حكم الوكيل إذا قبض ثمن السّلعة من المبتاع وطالبه المبتاع بما قبض منه.

***

[١٤٦] - المسألة الأولى: حكم ما إذا لم يضرب للبيع أجلاً في القراض:

سئل أبو الحسن القابسيّ[(١)] عمّن دفع إلى رجل سلعةً فقال: أستأجرك على أن تمضي بهذه السّلعة إلى بلد كذا فتبيعها وتقيم في بيعها كذا وكذا يوماً، ولك في الأجرة كذا وكذا، ثمّ تعمل بثمن تلك السّلعة قراضاً[(٢)]،

(١) عليّ بن محمّد بن خلف المعافريّ القرويّ القابسيّ المالكيّ، توفّي سنة ٤٠٣ هـ، انظر: ترتيب المدارك ٩٢/٧ - ١٠٠، وسير أعلام النّبلاء ١٥٨/١٧ - ١٦٢.

(٢) أي مضاربة، والقراض: مأخوذ لغة من القرض وهو ما يفعله الرّجل ليجازى عليه من خير أو شرّ، فلمّا اتّفق صاحب المال والعامل على أن ينفع كلّ منهما صاحبه اشتقّ له هذا الاسم وهو القراض. واصطلاحاً: توكيل على تَجْرٍ في نقدٍ مضروبٍ مُسَلَّمٍ بجزء من ربحه. انظر: شرح حدود ابن عرفة ٥٠٠/٢، وجواهر الإكليل ١٧١/٢.

فهل يردّ الأجير إلى قراض المثل، وكيف إن قال له: استأجرتكَ على بيعها بكذا وكذا ثمّ اعمل بثمنها قراضاً ولم يضرب له أجلاً في بيعها فما الحكم فيها أيضاً إن نزل؟

فأجاب بأنّ الأمر لو جرى على مقتضى السّؤال لكان قراضاً جائزاً، وكذا يصلح العملُ فيه إذا دفع سلعةً فيؤاجر المدفوعَ إليه على سفره أوّلاً إلى البلد المعيّن، وعلى بيعه إيّاها في ذلك البلد، ويضرب لبيعه تلك السّلعة أجلاً، فإذا حضر المالُ في ذلك الأجل استحقّ الإجارة التي على المبيع بمقدار ما يمضي فيه من الأجل.

وأمّا إذا لم يضرب للبيع أجلاً فهو الذي يكون له إجارةُ مثله، وفي هذه المسألة اختلاف عن مالك فقيل عنه: يضرب له أجلٌ تباع تلك السّلعة في مثله، ويصير إلى الإجارة الصّحيحة، وذكر القابسيّ أنّه اختيار نَظّارِ المالكيّة القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى[١].

١٤٧ - المسألة الثّانية: حكم من تكارى دابّةً إلى مكان فتعدّى بها إلى مكان أبعد منه فتلفت هل يضمن؟:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الصّحيح فيمن تكارى دابّةً إلى مكان فتعدّى بها إلى مكان أبعد منه فتلفت أنّه يضمنها أو عليه أجرة الكراءين الأوّل والزّائد، وإن سلمت فعليه أجرتهما دون الضّمان[٢]. ففرّق بين حالة التّلف فله الخيار بين الضّمان والكراء، وبين السّلامة فلا خيار وله أجرة الكراءين فقط.

وهو أحد القولين لمالك[٣]، وإليه ذهب الشّافعي[٤]، وأحمد[٥].

---

(١) انظر: المعيار ٩/١١٩ - ١٢٠.
(٢) انظر: الكافي ٢/٧٥٠ - ٧٥١.
(٣) انظر: التّفريع ٢/١٨٩، والكافي ٢/٧٥٠، وشروح خليل للزّرقاني ٧/٤٣، والخرشي ٧/٤١، والدسوقي ٤/٤٢، والآبي ٢/١٩٥، عند قول خليل: «وَضَمِنَ إِنْ أَكْرَى لِغَيْرِ أَمِينٍ أَوْ عَطِبَتْ بِزِيَادَةِ مَسَافَةٍ أَوْ حَمْلٍ تَعَطَّبَ بِهِ وَإِلاَّ فَالكِرَاءُ كَأَنْ لَمْ تَعْطَبْ».
(٤) انظر: الأمّ ٩/١٥١ - تحقيق: حسّون، والبيان ٧/٣٧٧ للعمراني.
(٥) انظر: المغني ٨/٧٧ - ٧٨.

والمشهور عن مالك ثبوت الخيار لصاحب الدّابّة سلمت الدّابّةُ أو عطبت قال ابن عبدالبرّ: «المشهور من مذهب مالك فيمن اكترى دابّة بعينها إلى موضع معلوم فتعدّى بها إلى أبعد من تلك المسافة أو أشقّ وجاوز ما اتّفقا عليه أنّ ربّها مخيّر في أن يأخذ من المتعدّي المكتري الكراء المسمّى وله كراء مثله فيما تعدّى فيه ويرجع إليه الدّابّة بعطبها أو سلامتها، وبين أن يأخذ الكراء إلى الموضع الذي سمّاه ويضمنه الدّابّة في الموضع الذي تعدّى فيه، وسواء سلمت أو عطبت إلاَّ أن يكون ما تعدّى فيه يسيراً نحو العدول عن الطّريق لأمر خفيف أو مخالفة طريق إلى مثله أو قريب منه في القرب والبعد والحُزونة[1] والسّهولة، هذا تحصيل مذهبه عند أكثر أصحابه»[2].

وذهب أبو حنيفة إلى أنّه لا كراء فيما زاد على المسافة المتّفق عليها[3]؛ بناء على أصله في أنّ المنافع لا تضمن بالغصب.

وحجّة المشهور عن مالك في خيار الضّمان أو الكراء ولو سلمت الدّابة المكتراة أنّ المكتري متعدّ بالإمساك وحبسها عن الأسواق فتعلّق عليها الضّمان، فإذا ثبت هذا عليه فعليه كراء المثل كالمتعدّي ابتداءً لأنّ هذه المنفعة مستوفاة بغير عقد ولا شبهة عقد[4].

وردّ هذا بأنّ العين باقية بحالها يمكن أخذها فلم تجب قيمتها[5].

وحجّة الجمهور في ثبوت أجرة الكراء الزّائد على المسافة المتّفق عليها أنّ المكتري قد استوفى المنفعة المعقودة عليها بالأجرة المسمّاة فاستقرّ البدلُ عليه في ذمّته، وتعدّيه فيما بعد لا يقدح في ذلك الاستقرار[6].

---

(١) حَزَنَ المكانُ حُزُونةً فهو حَزْنٌ، والحَزْنُ من الأرض ما غَلُظَ، انظر: المعجم الوسيط ١/١٧١.

(٢) الكافي ٢/٧٥٠.

(٣) انظر: مختصر الطّحاويّ ١٢٨.

(٤) انظر: المعونة ٢/١٠٩٨.

(٥) انظر: المغني ٧/٧٨.

(٦) انظر: المعونة ٢/١٠٩٧ ـ ١٠٩٨.

وردّ مذهب أبي حنيفة بأنّ المكتري انتفع بملك غيره من غصبٍ للعين فلزمه بدل ما انتفع به كغير المتعدّي[١].

والحاصل أنّ القاضي إسماعيل اختار الضّمان مع الكراء الأصليّ والزّائد في حالة عطب الدّابّة المكتراة، أمّا إن سلمت فله أجرة الكراء فقط الأصلي والزّائد، وهو أحدُ القولين لمالك، والمشهور عنه ثبوت الخيار بالضّمان أو الكراء، ولم يره القاضي إسماعيل رغم أنّه المشهور عن إمام المذهب، ممّا يدلّ على أنّ للقاضي إسماعيل اختيارات فقهيّة يخالف بها مشهور مذهب مالك.

١٤٨ ـ المسألة الثّالثة: حكم الوكيل إذا قبض ثمن السّلعة من المبتاع وطالبه المبتاع بما قبض منه:

الوكالةُ ـ بفتح الواو وكسرها ـ لغة هي الحفظ والكفالة والضمان والتّفويض، يقال: وكلتُ أمري لفلان إذا فوّضته إليه.

وعرفاً: نيابةُ ذي حقٍّ غير ذي إِمْرَةٍ ولا عبادةٍ لغيره فيه غير مشروطةٍ بموته[٢].

وأركانها أربعة: موكِّل، ووكيل، ومُوَكَّلٌ فيه، وصيغة[٣].

وللوكالة أحكام كثيرة وفروع عديدة، من تلك الفروع ما قاله القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى:

«إن كان الوكيل قد قبض ثمن السّلعة وطالبه المبتاعُ بما قبض منه جمع بينه وبين الموكِّل»[٤].

ويعني القاضي إسماعيل أنّ الوكيل إذا قبض ثمن السّلعة فيجب عليه أن يسلّم الثّمن إلى موكِّلِه، وليس له أن يردّه إلى المشتري فيما إذا طالبه بردِّه، وعليه أن يحيل القضيّة إلى الموكِّل للنّظر مع المشتري، إذ الوكيل قد برئت ذمّتُه بالتّسليم.

---

(١) انظر: المعونة ١٠٩٨/٢.

(٢) انظر: شرح حدود ابن عرفة ٤٣٧/٢.

(٣) انظر: أسهل المدارك ٣٧٨/٢.

(٤) الكافي ٧٩٢/٢.

الفصل الثّامن
الرّبا والعرايا والمزابنة والصّرف

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: قول إسماعيل في كون علّة الرّبا في المطعومات هي الاقتيات.

المسألة الثّانية: إن كان سمّى لكلّ دينار ثمناً انتقض صرف دينار واحد أو دينارين إن زاد النّقصُ على الدّينار، وإن لم يسمّ لكلّ دينار منها ثمناً انتقض الصّرف كلّه.

المسألة الثّالثة: حكم العريّة في خمسة أوسق.

المسألة الرّابعة: حكم ما لو أنّ رجلاً قال لصاحب البان: اعصر حبّك هذا فما نقص من مائة رطل فعليّ وما زاد فلي:

المسألة الخامسة: بيع الحيوان باللّحم.

* * *

١٤٩ ـ المسألة الأولى: قول إسماعيل في كون علّة الرّبا في المطعومات هي الاقتيات:

عن عبادة بن الصّامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الذّهب بالذّهب، والفضّة بالفضّة، والبرُّ بالبُرّ، والشّعيرُ بالشّعير، والتّمرُ

بالتّمر، والملحُ بالملح، مثلاً بمثلٍ، سواءً بسواءٍ، يداً بيدٍ، فإذا اختلفت هذه الأصنافُ فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيدٍ»[١].

أفاد هذا الحديثُ تحريمَ التّفاضل فيما اتّفق جنساً من الأصناف السّتّة المذكورة كذهب بذهب وبُرٍّ ببرٍّ... إلخ.

والذّهب والفضّة جنسان علّتهما واحدة، والبرُّ والشّعير والتّمر والملح أجناس علّتها واحدة، فإذا اتّفق الجنس والعلّة وجب التّماثل والتّقابض، فلا يجوز إلاَّ مثلاً بمثلٍ يداً بيد وذلك مثل بيع الذّهب بالذّهب أو بيع البرّ بالبرّ.

وإذا اختلف الجنس واتّفقا في العلّة كذهب بفضّة أو برّ بتمر جاز التّفاضل ووجب التّقابض.

وإذا اختلفت العلّةُ جاز التّأجيل والتّفاضل والتّفرّق قبل القبض إجماعاً إذا كان أحدُ العوضين ثمناً والآخرُ مثمّناً، وذلك مثل النّقدين بشيء آخر.

وتحريم الرّبا في هذه الأصناف السّتّة منصوصٌ عليه بحديث رسول الله ﷺ، فالرّبا ثابتٌ فيها بالنّصّ والإجماع.

وأمّا إلحاقُ غير هذه الأصناف السّتّة بها فمذهب جمهور الفقهاء ومعهم الأئمّة الأربعة إلحاق ما سوى هذه الأصناف بها إذا شاركتها في العلّة ولكنّهم اختلفوا في العلّة.

وخالف في ذلك الظّاهريّة فرأوا أنّه لا يلحق بهذه الأصناف السّتّة غيرها بناء على قولهم بنفي القياس[٢].

وقد اتّفق المعلّلون على أنّ علّة الذّهب والفضّة واحدة، وعلّة الأصناف الأربعة الباقية واحدة، ثمّ اختلفوا في علّة كلٍّ منهما[٣]، ويهمّنا هنا الأصناف الأربعة هذه.

---

(١) أخرجه مسلم ١٢١١/٣، رقم: ٨١.
(٢) انظر: المحلّى ٤٦٨/٨.
(٣) انظر: من فقه السّنّة دراسة فقهيّة لبعض الأحاديث في البيوع ١٠٨ ـ ١١٠ لأستاذنا د. حمد الحمّاد حفظه الله تعالى.

فذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ علّة الرّبا في الأصناف الأربعة الأخيرة المذكورة في حديث عبادة بن الصّامت: البرّ والشّعير والتّمر والملح، هي الاقتيات والادّخار.

وقد اختلف الفقهاء في المسألة على ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّ العلّة هي الكيل فيتعدّى إلى كلّ مكيل، وبه قال أبو حنيفة[1]، وأحمد في مشهور مذهبه[2].

الثّاني: العلّة فيها كونها مطعومةً فيتعدّى إلى كلّ مطعومٍ، وبه قال الشّافعيّ في الجديد[3]، وأحمد في رواية[4].

الثّالث: العلّة فيها كونها مطعومةً موزونةً أو مكيلةً، أي بشرط اجتماع الأمرين الطّعم والوزن، أو الطّعم والكيل، وبه قال الشّافعيّ وأحمد في رواية اختارها شيخ الإسلام ابن تيميّة[5].

الرّابع: وهو مذهب المالكيّة:

فقد اختلف أهل المذهب في الأعيان الأربعة المنصوص عليها هل تنفرد كلُّ عين منها بعلّة تختصّ بها ويلحق ما شاركها فيها، أو تشترك كلّها في علّة متّحدة شاملة لجميعها.

فأمّا من قال باختصاص كلّ نوع بعلّةٍ فقال: علّةُ البُرّ الاقتيات مع التّوسّع، وعلّة الشّعير الاقتيات مع ضيق الحال، وعلّة التّمر التّفكّه وفيه معنى القوت، وعلّة الملح إصلاح الأقوات، وهو أيضاً كالإدام فيها فإنّ الخبز واللّحم إذا لم يكن فيهما ملح نافرتهما الطّباع. وهذه العلل الأربع لا تنفكّ عن الادّخار.

---

(١) انظر: مختصر الطّحاوي ٧٥، والاختيار لتعليل المختار ٢/٣٠.
(٢) انظر: المغني ٦/٥٤ ـ ٥٥.
(٣) انظر: البيان ٥/١٦٤.
(٤) انظر: المغني ٦/٥٦.
(٥) انظر: البيان ٦/١٦٤، والمغني ٦/٥٦، والاختيارات الفقهيّة ١٢٧.

وأمّا القائلون باتّحاد العلّة فإنّهم اختلفوا في تحقيقها على ثلاثة أقوال:

١ ـ فمنهم من قال: هي الاقتيات، **وهو اختيار القاضي إسماعيل بن إسحاق**.

٢ ـ ومنهم من قال: هي الادّخار.

٣ ـ ومنهم من جمع بين الوصفين فقال: الاقتيات والادّخار، وهو المعمول عليه في مذهب مالك.

فهذا تلخيصُ طرق الأصحاب في تحقيق علّة الرّبا[١].

وحجّة ما عليه مذهب مالك من كون علّة الرّبا في تلك الأصناف الأربعة هي الاقتيات والادّخار أنّ النّبيّ ﷺ نصّ على البرّ وما معه وإنّما نصّ على ذلك ليفيد معنى لا يعلم مع عدمه ولا مع نصّه على غيره، فلو أراد مجرّد الاقتيات لاكتفى بالنّصّ على واحد منها إذ الأكل متساوٍ في جميعها، ولو أراد الكيل بمجرّده لكان يكتفي أن ينصّ على واحد منها إذ الكيل متساوٍ في جميعها.

فيقال: لا يعرى نصُّه على كلّ واحدٍ منها من فائدةٍ، فنصُّه على البُرّ لينبّه به على كلِّ مقتات تعمّ الحاجةُ إليه وتقوم الأبدانُ بتناوله. ونصُّه على الشّعير ليبيّن مشاركته للبرّ في ذلك، وإن انفرد بصفة بكونه علفاً وأنّه يكون قوتاً حال الاضطرار، فنبّه على الذُّرَة والدّخن[٢] وغيرهما، ونصّ على التّمر لينبّه به على كلّ حلو مدّخر غالباً لأصل المعاش كالعسل والزّبيب والسّكّر وما في معناها، ونصّ على الملح تنبيهاً على ما يصلح للاقتيات من المأكولات في حكمها كالأبازير[٣] وما في معناها، فهذا حجّة المالكيّة فيما ذهبوا إليه وهو قويّ كما ترى، خاصّة وأنّ تنبيهه ﷺ على العلل من أقوى ما يستدلّ به عليها[٤].

---

(١) ذكر ذلك ابن شاس في عقد الجواهر الثّمينة ٢/٣٩٥ ـ ٣٩٦.

(٢) الدُّخْنُ: نبات عشبيّ حبّه صغير أملس كحبّ السّمسم، انظر: المعجم الوسيط ١/٢٧٦ (دخن).

(٣) الأبازير: هي التّوابل، المصدر السّابق ١/٥٤ (بزر).

(٤) انظر: المعونة ٢/٩٥٨ ـ ٩٥٩.

١٥٠ ـ المسألة الثّانية: إن كان سمّى لكلّ دينار ثمناً انتقض صرف دينار واحد أو دينارين إن زاد النّقصُ على الدّينار، وإن لم يسمّ لكلّ دينار منها ثمناً انتقض الصّرف كلّه:

العلّة في تحريم الرّبا في النّقدين عند الجمهور ومعهم المالكيّة هي الثّمنية، وتحت هذا الباب مسائل كثيرة وفروع عديدة أدرجوها في باب الصّرف.

ومن تلك الفروع عند المالكيّة اشتراط عدم وجود النّقص في عمليّة الصّرف، لقوله ﷺ: «**الذّهب بالذّهب، والفضّة بالفضّة...**»، فاشترط التّماثل والتّقابض فيما اتّفق جنسه وعلّته، فإن وجد نقصٌ بعد حصول الصّرف ففي حكمه عند المالكيّة ثلاثة أقوال:

الأوّل: الصّحّة مطلقاً.

الثّاني: الإبطال مطلقاً.

الثّالث: التّفرقة؛ فإن كان النّقصُ يسيراً صحّ، وإن كان كثيراً بطل.

وعلى القول الثّاني الذي فيه الإبطال والنّقض مطلقاً ففي تحديد مقدار ما ينتقض ويبطل من الصّرف أقوال أربعة:

الأوّل: ينتقض صرف دينار واحد، وبه قال مالك وابن القاسم(١).

الثّاني: ينتقض الجميع(٢).

الثّالث: ينتقض ما قابل النّقص خاصّة.

الرّابع: إن كان سمّى لكلّ دينار ثمناً انتقض صرفُ دينار واحد أو دينارين إن زاد النّقصُ على الدّينار، وإن لم يسمّ لكلّ دينار منها ثمناً انتقض

---

(١) انظر: جواهر الإكليل ٢/١٤، عند قول خليل: «وَلَوْ لَمْ يُسَمِّ لِكُلِّ دِينَارٍ تَرَدُّدٌ».
(٢) انظر: التّمهيد ٢/٣١٣ ـ ٣١٤.

الصّرفُ كلُّه، وبهذا قال القاضي إسماعيل بن إسحاق وابن أبي زمنين[١] وأبو الوليد بن رشد وأبو القاسم بن محرز[٢][٣].

١٥١ ـ المسألة الثّالثة: حكم العريّة[٤] في خمسة أوسق:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى جواز العريّة في خمسة أوسق مع كراهة ذلك فقال: «نكرهه في الخمسة أوسق ولا نفسخه فيها كما نفسخه فيما زاد عليها»[٥].

أمّا ما زاد عليها فإنّه غير جائز وتفسخ فيها العريّة وهو إجماع من أهل العلم في ذلك.

قال ابن عبدالبرّ: «اختلف العلماءُ في مقدار العريّة بعد إجماعهم أنّها لا تجوز في أكثر من خمسة أوسقٍ»[٦].

وقال ابن قدامة: «لا تجوز في زيادة على خمسة أوسق بغير خلافٍ نعلمه، وتجوز فيما دون خمسة أوسق بغير خلاف بين القائلين بجوازها»[٧].

---

(١) أبو عبدالله محمّد بن عبدالله بن عيسى بن محمّد المرّيّ الأندلسيّ الإلبيريّ، توفّي سنة ٣٩٩ هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ١٨٨/١٧ ـ ١٨٩.

(٢) فقيه مالكي نظّار، توفّي في نحو سنة ٤٥٠ هـ، انظر: الدّيباج المذهب ١٥٣/٢.

(٣) انظر: هذا الفرع وقول القاضي إسماعيل بن إسحاق في عقد الجواهر الثّمينة ٣٦٣/٢ ـ ٣٦٤.

(٤) العريّة عند مالك أن يُعري الرّجلُ الرّجلَ النّخلةَ فيتأذّى بدخوله عليه فرخّص له أن يشتريها منه بتمر، أخرجه عن مالك البخاريُّ في صحيحه معلّقاً ٣٩٠/٤ ـ باب تفسير العرايا، قال ابن حجر: «هذا التّعليق وصله ابن عبدالبرّ من طريق ابن وهب عن مالك». وبيع العرايا جائز بإجماع الفقهاء وخالف أبو حنيفة وأصحابُه فقالوا بمنعه قال ابن المنذر في كتابه الإجماع ص ١٣٠: «وأجمعوا على بيع العرايا أنّه جائزٌ، وانفرد النّعمان وأصحابُه فقالوا: لا يجوز»، وانظر: شرح معاني الآثار ٣٢/٤ للطّحاوي.

(٥) التّمهيد ٣٣٦/٢.

(٦) التّمهيد ٣٣٥/٢٣.

(٧) المغني ١٢١/٦.

فأمّا في خمسة أوسق فوقع فيها خلافٌ بين الفقهاء القائلين بجواز العريّة على قولين اثنين:

القول الأوّل: يجوز ذلك، وبه قال مالك فيما رواه المصريّون عنه(١)، وهو المشهور عنه(٢) والشّافعيّ في أحد قوليه(٣)، وأحمد في رواية(٤).

القول الثّاني: لا يجوز، وبه قال مالك فيما رواه عنه أبو الفرج عمرو بن محمّد(٥)، والشّافعيّ في قول(٦)، وأحمد في رواية(٧).

الأدلّة:

احتجّ القائلون بجواز بيع العرايا في خمسة أوسق بما يلي:

١ ـ قال إسماعيل بن إسحاق(٨): حدّثنا عبدالله ـ يعني القعنبيّ ـ، عن مالك، عن داود بن الحصين، عن أبي سفيان مولى أبي أحمد، عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ أرخص في بيع العرايا بخرصها فيما دون خمسة أوسق أو في خمسة أوسق يشكّ داود قال: خمسة أو دون خمسة(٩).

قال الباجي: «إنّ الحدود وضعت لتبيين المحدود وتمييزه من غيره

---

(١) انظر: المنتقى ٤/٢٣٠.

(٢) شهّره ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ٦/٣١٢، وانظر: المدوّنة ٣/٢٧٢، والتّفريع ٢/١٥٠، والمعونة ٢/١٠١٧، والتّمهيد ٢/٣٣٥ ـ ٣٣٦، وجواهر الإكليل ٢/٦١، عند قول خليل: «خَمْسَةَ أَوْسُقٍ فَأَقَلَّ».

(٣) انظر: الأمّ ٦/١٧٥ ـ تحقيق: حسّون، والبيان ٥/٢١٠ ـ ٢١١ للعمراني.

(٤) انظر: المغني ٦/١٢١.

(٥) انظر: المنتقى ٤/٢٣٠.

(٦) اختاره المزني واعتبره النّووي الأظهر، انظر: البيان ٥/٢١٠ ـ ٢١١ للعمراني، وروضة الطّالبين ٣/٥٦٣.

(٧) وهو الصّحيح من المذهب، انظر: المغني ٦/١٢١، والإنصاف ٥/٣٠.

(٨) أخرجه البيهقي في الكبرى ٥/٣١١ من طريق إسماعيل بن إسحاق به.

(٩) أخرجه مالك في الموطّأ ٢/١٤٢، رقم: ١٨١٤، ومن طريقه البخاري ٤/٣٨٧، رقم: ٢١٩٠، ومسلم ٣/١١٧١، رقم: ٧١.

فيجب أن يكون في نهاية البيان وإلاّ لم يقع التّحديد بها، وما دون خمسة أوسق لفظ مشترك لا يختصّ بمقدار ما فلا يجوز أن يكون حدًّا بين ما يجوز وما لا يجوز، وأمّا خمسةُ أوسق فمختصّةٌ بمقدار ما فكانت أولى بأن تكون حدًّا»[١].

٢ ـ عن سالم بن عبدالله، عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال:

«**لا تبيعوا الثّمر حتّى يبدو صلاحُه، ولا تبيعوا الثّمر بالتّمر**. قال سالم: وأخبرني عبدالله، عن زيد بن ثابت أنّ رسول الله ﷺ رخّص بعد ذلك في بيع العرايا بالرّطب أو بالتّمر ولم يرخّص في غيره»[٢].

وعن سهل بن أبي حثمة أنّ رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثّمر بالتّمر ورخّص في العريّة أن تباع بخرصها يأكلها أهلُها رطباً[٣].

فدلّ حديث زيد وسهل أنّه رخّص في العريّة مطلقاً ثمّ استثنى ما زاد على الخمسة في حديث أبي هريرة، وشكّ في الخمسة فاستثنى اليقين وبقي المشكوكُ فيه على مقتضى الإباحة.

وأجيب بأنّه لم يثبت أنّ الرّخصة المطلقة سابقةٌ على الرّخصة المقيّدة ولا متأخّرة عنها، بل الرّخصة واحدةٌ رواها بعضهم مطلقةً وبعضهم مقيّدةً فيجب حملُ المطلق على المقيّد ويصير القيدُ المذكور في أحد الحديثين كأنّه مذكورٌ في الآخر ولذلك يقيّد فيما زاد على الخمسة اتّفاقاً[٤].

٣ ـ ولأنّها لمّا كانت مخصوصة ومستثناة من بابها وجب أن تحدّ بقدر لا يكون ذريعةً إلى اختلاطها بالأصل الممنوع لأنّ هذا حكم كلّ مستثنى من جملة[٥].

---

(١) المنتقى ٤/٢٣٠.
(٢) أخرجه البخاري ٤/٣٨٣، رقم: ٢١٨٤، ومسلم ٣/١١٦٨، رقم: ٥٩.
(٣) أخرجه البخاري ٤/٣٨٧، رقم: ٢١٩١، ومسلم ٣/١١٧٠، رقم: ٦٧.
(٤) انظر: المغني ٦/١٢١.
(٥) انظر: المعونة ٢/١٠١٩.

واحتجّ المانعون من بيع العرايا في خمسة أوسق بما يلي:

١ ـ أنّ النّبيّ ﷺ نهى عن المزابنة والمزابنةُ بيع الثّمر بالتّمر، ثمّ أرخص في العريّة فيما دون خمسة أوسق وشكّ في الخمسة فيبقى على العموم في التّحريم(١).

٢ ـ عن جابر بن عبدالله الأنصاري قال: سمعتُ رسول الله ﷺ حين أذن لأصحاب العرايا أن يبيعوها بخرصها يقول: الوَسْق(٢) والوسقين والثّلاثة والأربعة(٣).

والتّخصيصُ بهذا يدلّ على أنّه لا يجوز الزّيادةُ في العدد عليه، كما اتّفقنا على أنّه لا تجوز الزّيادةُ على الخمسة لتخصيصه إيّاها بالذِّكْر(٤).

٣ ـ ولأنّ العريّة رخصةٌ بنيت على خلاف النصّ والقياس يقيناً فيما دون الخمسة والخمسةُ مشكوكٌ فيها فلا تثبت إباحتُها مع الشكّ(٥).

٤ ـ ولأنّ خمسة الأوسق في حكم ما زاد عليها بدليل وجوب الزّكاة فيها دون ما نقص عنها(٦).

٥ ـ ولأنّها قدرٌ تجب الزّكاةُ فيه فلم يجز بيعُه عريّةً كالزّائد عليها(٧).

والحاصل أنّ مالكاً في المشهور عنه أجاز العريّة في الخمسة أوسق

---

(١) انظر: المغني ١٢١/٦.

(٢) الوَسْقُ: ستّون صاعاً، والصاع أربعة أمداد بمدّ النّبيّ ﷺ، انظر: تفسير غريب الموطّأ ٢٧٤/١ لابن حبيب.

(٣) أخرجه أحمد ١٥٥/٢٣، رقم: ١٤٨٦٨، وابن خزيمة ١١٠/٤، رقم: ٢٤٦٩، وابن حبّان ٣٨١/١١، رقم: ٥٠٠٨، من طريق محمّد بن إسحاق، حدّثني محمّد بن يحيى بن حَبّان، عن عمّه واسع بن حَبّان، عن جابر به. ورجاله رجال الشّيخين غير ابن إسحاق وقد صرّح بالتّحديث فانتفت شبهةُ تدليسه.

(٤) انظر: المغني ١٢١/٦.

(٥) انظر: المنتقى ٢٣٠/٤، والمغني ١٢١/٦، وفتح الباري ٣٨٨/٤.

(٦) انظر: المغني ١٢١/٦ ـ ١٢٢.

(٧) انظر: المغني ١٢٢/٦.

عملاً برواية الشكّ بناء على أنّ النّهي عن بيع المزابنة وقع مقروناً بالرّخصة في بيع العرايا فيكون الشكّ في قدر الشّيء المحرّم، ولأنّ الحدود وضعت لتبيين المحدود وتمييزه من غيره وما دون خمسة أوسق لفظ مشترك لا يختصّ بمقدار ما فلا يجوز أن يكون حدًّا بين ما يجوز وبين ما لا يجوز، وأمّا خمسة أوسق فمختصّة بمقدار فكانت أولى بأن تكون حدًّا.

أمّا الجمهور فطرحوا الشكّ في الرّواية وعملوا بالمتيقّن منها بناء على أنّ الأصل التّحريم وبيع العرايا رخصةٌ، فيؤخذ منه بما يتحقّق فيه الجواز ويلغى ما وقع فيه الشكّ. ويؤيّد رأي الجمهور حديث زيد رضي الله عنه وفيه: «رخّص بعد ذلك في بيع العرايا»[1] حيث دلّ على أنّ الرّخصة غير مقارنة للتّحريم بل التّحريم ورد متقدّماً فلا يؤخذ إلاّ المتيقّن. وأمّا قول المالكيّة بأنّ لفظ: «ما دون» مشترك فغير مسلّم إذ يمكن أن يحمل على أقلّ ما يصدق عليه[2].

فظهر بهذا رجحان قول الجمهور بعدم جواز بيع العرايا في خمسة أوسق وهو أحد القولين عن مالك، والمشهور عنه الجواز وبه أخذ القاضي إسماعيل بن إسحاق.

[١٥٢] ـ المسألة الرّابعة: حكم ما لو أنّ رجلاً قال لصاحب البان: اعصر حبّك هذا فما نقص من مائة رطل فعليّ وما زاد فلي:

عن أبي سعيد الخدريّ رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ نهى عن المزابنة والمحاقلة، والمزابنةُ: اشتراء الثّمر بالتّمر في رؤوس النّخل، والمحاقلة: كراء الأرض بالحنطة[3].

فهذا الحديثُ قد جاء فيه تفسير المزابنة، وأقلُّ أحواله إن لم يكن

---

(١) تقدّم تخريجه قريباً.

(٢) انظر: فتح الباري ٣٨٨/٤، ومن فقه السنة ص ١٣٤ ـ ١٣٥ لشيخنا أ. د. حمد الحمّاد.

(٣) أخرجه مالك في الموطّأ ٦٢٥/٢، رقم: ١٢٩٥، ومن طريقه البخاري ٧٦٣/٢، رقم: ٢٠٧٤ ـ تحقيق: البغا، ومسلم ١١٧٩/٣، رقم: ١٥٤٦.

التّفسيرُ مرفوعاً فهو من قول أبي سعيد الخدريّ، وقد أجمعوا أنّ من روى شيئاً وعلم مخرجه سُلِّم له في تأويله لأنّه أعلم به وقد جاء عن عبدالله بن عمر وجابر بن عبدالله في تفسير المزابنة نحو ذلك حيث ذكرا أنّ المزابنة: أن يبيع الرّجلُ ثمرَ حائطه بتمر كيلاً إن كانت نخلاً، أو زبيباً إن كانت كرماً، أو حنطةً إن كانت زرعاً.

فهؤلاء ثلاثة من جلّة الصّحابة قد فسّروا المزابنة بما سبق ولامخالف لهم بل قد أجمع العلماءُ على أنّ ذلك مزابنةٌ[1].

أمّا مالكٌ فمذهبُه في المزابنة أنّها بيعُ كلّ مجهولٍ بمعلوم من صنف ذلك كائناً ما كان، سواء كان ممّا يجوز فيه التّفاضلُ أم لا؛ لأنّ ذلك يصير إلى باب المخاطرة والقمار وذلك داخلٌ عنده في معنى المزابنة، وقد أوضح ذلك في كتابه «الموطّأ» حيث قال رحمه الله تعالى:

«تفسير المزابنة: أنّ كلّ شيءٍ من الجِزاف الذي لا يُعلم كيلُه ولا وزنُه ولا عددُه ابتيع بشيء مسمّى من الكيل أو الوزن أو العدد. وذلك أن يقول الرّجلُ للرّجل يكون له الطّعامُ المُصَبَّرُ الذي لا يُعلم كيلُه من الحنطة أو التّمر أو ما أشبه ذلك من الأطعمة، أو يكون للرّجل السِّلْعةُ من الحنطة أو النّوى أو القَضْب أو العُصْفُر أو الكُرْسف[2] أو الكتّان أو القزّ أو ما أشبه ذلك من السِّلع لا يُعلم كيلُ شيءٍ من ذلك ولا وزنُه ولا عددُه، فيقول الرّجلُ لربّ تلك السّلعة: كِلْ سلعتَك هذه أو مُرْ من يكيلُها، أو زِنْ من ذلك ما يوزن، أو عُدَّ من ذلك ما كان يُعَدُّ، فما نقص عن كيل كذا وكذا صاعاً لتسميةٍ يسمِّيها أو وزن كذا وكذا رطلاً أو عدد كذا وكذا، فما نقص من ذلك فعليَّ غُرْمُه لك حتّى أوفيَك تلك التّسمية، فما زاد على تلك التّسمية فهو لي أضمن ما نقص من ذلك على أن يكون لي ما زاد، فليس ذلك بيعاً ولكنّه المخاطرةُ والغَرَرُ، والقمارُ يدخل هذا لأنّه لم يشتر منه شيئاً

---

(١) انظر: التّمهيد ٣١٣/٢ ـ ٣١٤.

(٢) الكرسف: القطن، والعصفر: نبت يهرّىء اللّحم الغليظ وبَزْرُه القُرْطُم، والقضب: القتّ والفصفصة اليابسة. انظر: القاموس المحيط ١٦١ (قضب)، ٥٦٧ (عصفر) ١٠٩٦ (كرسف)، والمعجم الوسيط ٧١٤/٢ (قتت).

بشيءٍ أخرجه ولكنّه ضمن له ما سُمِّي من ذلك الكيل أو الوزن أو العدد على أن يكون له ما زاد على ذلك. فإن نقصت تلك السّلعةُ عن تلك التّسمية أخذ من مال صاحبه ما نقص بغير ثمن ولا هبة طيّبةً بها نفسُه. فهذا يشبه القمار، وما كان مثل هذا من الأشياء فذلك يدخله»[1].

ومن صور المزابنة ما ذكره القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى في رجلٍ قال لصاحب البان[2]: اعصر حبَّك هذا فما نقص من مائة رطل فعليَّ وما زاد فلي. فقال له الرّجلُ: إنّ هذا لا يصلح. فقال: أنا أشتري منك هذا الحَبَّ بكذا وكذا رطلاً من البان. فهذه صورةٌ من صور المزابنة لأنّه قد صار إلى معناها. ولو أنّ صاحب البان اشترى معلوماً بمعلوم من البان متفاضلاً لجاز عند مالك لأنّه اشترى شيئاً عرفه بشيء قد عرفه فخرج من باب القمار[3].

١٥٣ ـ المسألة الخامسة: بيع الحيوان باللّحم:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى تحريم بيع الحيوان باللّحم وإبطال ما وقع منه؛ لأنّه في معنى القمار والمزابنة[4] إذ لا يُدرى هل في الحيوان مثل اللّحم الذي أعطى أو أقلّ أو أكثر. وتحريم بيع الحيوان باللّحم خاصٌّ بما إذا اتّفقا في الجنسين أمّا إذا اختلف جنس اللّحمين فيجوز وهو مذهب المالكيّة والقاضي إسماعيل واحدٌ منهم.

وقد بوّب مالكٌ لهذه المسألة باباً في بيع الحيوان باللّحم وأورد تحته ما يلي[5]:

---

(١) الموطّأ ٦٢٥/٢ ـ ٦٢٦، تحقيق: فؤاد.

(٢) البان: ضرب من الشّجر سَبط القَوام ليّن ورقه كورق الصّفصاف، انظر: المعجم الوسيط ٧٧/١ (بون).

(٣) نقل هذا عن القاضي إسماعيل بن إسحاق ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ٣١٤/٢ ـ ٣١٥.

(٤) انظر: التّمهيد ٣٢٧/٤. والمزابنة: بيع معلوم بمجهول أو مجهول بمجهول من جنس واحد فيهما كما في شرح حدود ابن عرفة ٣٤٧/١.

(٥) الموطّأ ١٨٣/٢ ـ ١٨٤.

١ ـ قال مالك: عن زيد بن أسلم، عن سعيد بن المسيّب أنّ رسول الله ﷺ نهى عن بيع الحيوان باللّحم[(١)].

٢ ـ وروى مالكٌ عن داود بن الحصين أنّه سمع سعيد بن المسيّب يقول: «من ميسر أهل الجاهليّة بيعُ الحيوان باللّحم بالشّاة والشّاتين».

٣ ـ وروى عن أبي الزّناد، عن سعيد بن المسيّب أنّه كان يقول:

«نُهي عن بيع الحيوان باللّحم. قال أبو الزّناد: فقلتُ لسعيد بن المسيّب: أرأيتَ رجلاً اشترى شارفاً بعشر شياهٍ؟ فقال سعيدٌ: إن كان اشتراها لينحرها فلا خير في ذلك. قال أبو الزّناد: وكلُّ من أدركتُ من النّاس ينهون عن بيع الحيوان باللّحم، وكان ذلك يكتب في عهود العمّال في زمان أبان بن عثمان وهشام بن إسماعيل ينهون عن ذلك».

فكلُّ هذا الذي نقله مالكٌ في «موطّئه» يدلّ على أنّ مذهبه في بيع الحيوان باللّحم أنّه قمارٌ ومزابنةٌ؛ لأنّ ابن المسيّب ذكر أنّه من ميسر أهل الجاهليّة والميسرُ القمار[(٢)].

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق:

«وإنّما دخل ذلك في معنى المزابنة لأنّ الرّجل لو قال للرّجل: أنا أضمن لك من جزورك هذه أو من شاتك هذه كذا وكذا رطلاً فما زاد فلي وما نقص فعليّ، كان ذلك هو المزابنة، فلمَّا لم يجز ذلك لهم لم يجز أن يشتروا الجزور ولا الشّاة بلحم لأنّهم يصيرون إلى ذلك المعنى، ولذلك قال سعيد بن المسيّب: إن كانَ اشترى الشّارف لينحرها فلا خير

---

(١) أخرجه مالكٌ في الموطّأ ١٨٣/٢، رقم: ١٩١٢ عن زيد بن أسلم، عن سعيد بن المسيّب به.وهو مرسلٌ، وله شاهدٌ من حديث ابن عمر عند البزّار وفيه ثابت بن زهير وهو ضعيف، وشاهدٌ آخر من رواية الحسن عن سمرة وقد سمع منه في الجملة، وبمجموع الطرق المرسلة والشّاهدين يرتقي الحديث إلى الحسن، وإليه ذهب البيهقيّ في الكبرى ٢٩٦/٥، والألبانيّ في الإرواء ١٩٨/٥، رقم: ١٣٥١.

(٢) انظر: التّمهيد ٣٢٧/٤.

في ذلك؛ لأنّه إذا اشتراها لينحرها فكأنّه اشتراها بلحم، ولو كان لا يريد نحرها لم يكن بذلك بأسٌ لأنّ الظّاهر أنّه اشترى حيوانًا بحيوان فوُكل إلى نيّته وأمانته»[(١)].

والحاصل أنّ المالكيّة ومعهم القاضي إسماعيل يرون أنّ المراد من حديث ابن المسيّب في النّهي عن بيع الحيوان باللّحم تحريمُ التّفاضل في الجنس الواحد وهو عندهم من باب المزابنة والغرر لأنّه لا يُدرى هل في الحيوان مثل اللّحم الذي أعطى أو أقلّ أو أكثر، وبيعُ اللّحم باللّحم لا يجوز متفاضلاً فكذلك بيع الحيوان باللّحم إذا كانا من جنس واحد، والجنس الواحد عند مالك وأصحابه الإبل والبقر والغنم وسائر الوحش وذوات الأربع المأكولات، هذا كلّه عندهم جنس واحد لا يجوز حيوانُه بلحمه من أجل المزابنة، أمّا إذا اختلف الجنسان فلا خلاف عن مالك وأصحابه أنّه جائزٌ بيعُ الحيوان حينئذ باللّحم، وهو المذهب المعروف عنه وعليه أصحابه، إلاّ أشهب بن عبدالعزيز فإنّه لا يقول بحديث ابن المسيّب ولا بأس عنده بيع اللّحم بالحيوان من جنسه وغير جنسه[(٢)].

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال هي:

١ ـ لا يجوز بيع اللّحم بالحيوان إذا اتّفق الجنسان ويجوز إذا اختلفا، وهو مذهب مالك كما تقدّم[(٣)]، وإليه ذهب القاضي إسماعيل.

٢ ـ يجوز ذلك مطلقاً اتّفق الجنسان أو اختلفا، وإليه ذهب أبو حنيفة[(٤)]، وابن حزم الظّاهريّ[(٥)].

---

(١) نفسه ٤/٣٢٧ ـ ٣٢٨.
(٢) نفسه ٤/٣٢٣ ـ ٣٢٤.
(٣) وانظر: المدوّنة ٣/١٧٤، والنّوادر والزّيادات ٦/٢٦ ـ ٢٨، والتّفريع ٢/١٢٩، وعيون المجالس ٣/١٤٤٥، والمنتقى ٥/٢٥، وشرح خليل للدّسوقي ٣/٥٤، والآبي ٢/٢١، عند قول خليل: «كَحَيَوَانٍ بِلَحْمِ جِنْسِهِ».
(٤) انظر: مختصر اختلاف العلماء ٣/٤١.
(٥) انظر: المحلّى ٨/٥١٧.

٣ ـ لا يجوز ذلك مطلقا اتّفق الجنسان أو اختلفا، وإليه ذهب الشّافعيّ[(١)]، وأحمد[(٢)].

فنلاحظ من عرض هذه الأقوال حالتين:

الأولى: اتّفاق الجنسين فلا يجوز بيع اللّحم بالحيوان إذا اتّفق جنساهما عند الجمهور وأجاز ذلك أبو حنيفة.

الثّانية: اختلاف الجنسين أجاز ذلك أبو حنيفة ومالك ومنع منه الشّافعيّ وأحمد.

أمّا الحال الأوّل فاحتجّ الجمهور على المنع فيه بما يلي:

١ ـ عن سعيد بن المسيّب أنّ رسول الله ﷺ نهى عن بيع الحيوان باللّحم[(٣)].

وهو حجّة على أبي حنيفة رحمه الله لأنّه يقبل المرسل[(٤)].

٢ ـ عن ابن عبّاس أنّ جزوراً على عهد أبي بكر قسمت على عشرة أجزاء فقال رجلٌ: أعطوني جزءاً بشاةٍ، فقال أبو بكر: لا يصلح هذا[(٥)].

قال الشّافعيّ: «لستُ أعلم لأبي بكر في ذلك مخالفاً من الصّحابة[(٦)]، وقد روي عن ابن عبّاس أنّه أجاز بيع الشّاة باللّحم وليس بالقويّ»[(٧)].

---

(١) انظر: البيان للعمراني ٥/٢٢٥، وروضة الطّالبين ٣/٣٩٦، ومغني المحتاج ٢/٢٩.
(٢) انظر: المغني ٦/٩١، والإنصاف ٥/٢٣.
(٣) تقدّم تخريجه.
(٤) انظر: المنتقى ٥/٢٥.
(٥) أخرجه عبدالرزاق في المصنّف ٨/٢٧، رقم: ١٤١٦٥ قال: أخبرنا الأسلمي، عن صالح مولى التّوأمة، عن ابن عبّاس به. وفيه الأسلمي ـ وهو إبراهيم بن أبي يحيى ـ وهو متروك، وصالح ضعيفٌ، وبهما أعلّ الأثرَ ابنُ حزم في المحلّى ٨/٥١٧.
(٦) انظر: المغني ٦/٩١.
(٧) الاستذكار ٢٠/١١٠، ولم أجده في كتب الشّافعيّة بعد البحث في المصادر التي بين يدي.

٣ ـ ولأنّ اللّحم نوع فيه الرّبا بيع بأصله الذي فيه مثلُه فلم يصحّ كما لو باع الشّيرج بالسّمسم[1].

٤ ـ ولأنّه لا يدرى اللّحم أكثر أو ما في الشّاة من اللّحم فأشبه المزابنة[2].

وحجّة أبي حنيفة وابن حزم عمومات النّصوص الواردة في حلّ البيع، ومبادلة حيوان بلحم بيع والبيع حلالٌ. كما احتجّوا بأقيسة لا تقوى على معارضة الحديث الذي فيه النّهي عن بيع الحيوان باللّحم.

قال ابن عبدالبرّ: «للكوفيّين في أنّه جائزٌ بيعُ اللّحم بالحيوان حجج كثيرة من جهة القياس والاعتبار لكن إذا صحّ الأثر بطل القياس والنّظر»[3].

أمّا الحالة الثّانية وهو إذا اختلف الجنسان فاحتجّ من منعه بعموم الأخبار في النّهي عن بيع الحيوان باللّحم، وبأنّ اللّحم كلّه جنس واحد.

ومن أجازه قال: مال الرّبا بيع بغير أصله فجاز كما لو باعه بالأثمان[4].

□ □ □ □ □

(١) انظر: المنتقى ٢٥/٥، والبيان للعمراني ٢٢٦/٥، والمغني ٩١/٦. والشّيرج: زيت السّمسم، والسّمسم: نبات زراعي دهني، كما في المعجم الوسيط ٤٤٨/١، ٥٠٢.
(٢) انظر: موطّأ محمّد بن الحسن ص ٢٥٢.
(٣) الاستذكار ١١١/٢٠.
(٤) انظر: المغني ٩١/٦.

الفصل التّاسع
اللّقطة

وفيه مسألة: حكم اللّقطة إذا لم تكن إبلاً:

١٥٤ ـ مسألة: حكم اللّقطة[1] إذا لم تكن إبلاً:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق[2] رحمه الله تعالى إلى أنّ اللّقطة ما لم تكن إبلاً فالمرءُ في سعة من أمره إن شاء أخذها وإن شاء تركها، لظاهر حديث زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه أنّه قال: «جاء رجلٌ إلى رسول الله ﷺ فسأله عن اللّقطة فقال: **«اعرف عفاصها ووكاءها، ثمّ عَرِّفْها سَنَةً، فإن جاء صاحبُها وإلاّ فشأنك بها»**، قال: فضالّةُ الغنم يا رسول الله؟ قال: **«لك أو لأخيك أو للذّئب»**، قال: فضالّةُ الإبل؟ قال: **«ما لَكَ معها سقاؤُها وحذاؤُها ترد الماء وتأكل الشّجر حتّى يلقاها ربُّها»**[3].

قال القرطبيّ: «في الحديث دليلٌ على إباحة التقاط اللّقطة وأخذ

---

(١) اللّقطة لغة: وجود الشّيء على غير طلب. واصطلاحاً: مال وجد بغير حرز محترماً، ليس حيواناً ناطقاً ولا نعماً، بل عيناً أو عرضاً أو رقيقاً صغيراً، وسواء وجدت في العمار أو الخراب أو بساحل البحر، وعليها علامة المسلمين. انظر: أسهل المدارك ٧٤/٣.

(٢) انظر: قول القاضي إسماعيل في التّمهيد ١٠٩/٣، وأحكام القرآن للقرطبيّ ٩٠/٩.

(٣) أخرجه مالك في الموطّأ ٣٠٣/٢ ـ ٣٠٤، رقم: ٢٢٠٤، ومن طريقه البخاري ٨٤/٥، رقم: ٢٤٢٩، ومسلم ١٣٤٦/٣ ـ ١٣٤٨، رقم: ١.

الضّالّة ما لم تكن إبلاً. وقال في الشّاة: «لك أو لأخيك أو للذّئب». يحضّه على أخذها، ولم يقل في شيءٍ: دعوه حتّى يضيع أو يأتيه ربُّه، ولو كان تركُ اللّقطة أفضل لأمر به رسول الله ﷺ كما قال في ضالّة الإبل. وجملة مذهب أصحاب مالك أنّه في سعةٍ إن شاء أخذها وإن شاء تركها؛ هذا قول إسماعيل بن إسحاق رحمه الله»[١].

وقد اختلف العلماء في اللّقطة ـ ما لم تكن إبلاً ـ هل أخذُها أفضل أم تركها على أقوال:

الأوّل: كرهت طائفةٌ أخذها ورأوا تركها أفضل، وبه قال أحمد[٢].

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ ـ حديث جرير أنّ النّبيّ ﷺ قال: «**لا يؤوي الضّالّة إلاّ ضالٌّ**»[٣]، وحديث عبدالله بن الشّخّير أنّ النّبيّ ﷺ قال: «**ضالّةُ المؤمن حَرَقُ النّار**[٤]»[٥].

٢ ـ أنّه مرويّ عن ابن عمر وابن عبّاس ولا يعرف لهما مخالف من الصّحابة[٦].

---

(١) أحكام القرآن ٩/٩٠.

(٢) انظر: المغني ٨/٢٩١.

(٣) أخرجه ابن ماجه ٤/١٢٩ ـ ١٣٠، رقم: ٢٥٠٣، والنّسائيّ في الكبرى ٣/٤١٦، رقم: ٥٨٠٠، من طريق الضّحّاك خال المنذر بن جرير، عن المنذر بن جرير، عن جرير به. وإسناده ضعيف لجهالة الضّحّاك خال ابن المنذر، انظر: إرواء الغليل ٦/١٧ ـ ١٨.

(٤) حَرَقُ النّار: بالتّحريك لهبُها وقد يسكّن، أي إنّ ضالّة المؤمن إذا أخذها إنسان ليتملّكها أدّته إلى النّار، كذا في النّهاية ١/٣٧١.

(٥) أخرجه ابن ماجه ٤/١٢٩، رقم: ٢٥٠٢، وابن حبّان ١١/٢٤٩، رقم: ٤٨٨٨ ـ الإحسان، من طريق يحيى بن سعيد القطّان، عن حميد الطّويل، عن الحسن، عن مطرّف بن عبدالله بن الشّخّير، عن أبيه به. وهو حديث صحيح، انظر: السّلسلة الصّحيحة للألباني ٢/١٨٥ ـ ١٨٧، رقم: ٦٢٠.

(٦) انظر: المغني ٨/٢٩١.

٣ ـ ولأنّه تعريض لنفسه لأكل الحرام وتضييع الواجب من تعريفها وأداء الأمانة فيها فكان تركه أولى وأسلم كولاية مال اليتيم وتخليل الخمر[١].

الثّاني: أخذُها وتعريفُها أفضل من تركها، وبه قال أبو حنيفة[٢] والشّافعيّ في أحد قوليه[٣]، واختاره أبو الخطّاب من الحنابلة[٤].

واحتجّوا بقوله ﷺ للّذي سأله عن اللّقطة: **«اعرف عفاصها ووكاءها»**، فأمره بتعريفها ولم يقل له: لم أخذتها؟ وذلك دليلٌ على أنّ الفضل في أخذها وتعريفها لأنّ تركها عونٌ على ضياعها، ومن الحقّ النّصيحة للمسلم وأن يحوطه في ماله بما أمكنه[٥].

وأجابوا عن حديث: **«لا يؤوي الضّالّة إلاّ ضالٌّ»**، وحديث: **«ضالّةُ المؤمن حَرَقُ النّار»** بأنّ المراد بذلك من لم يعرّفها وأراد الانتفاع بها حتّى لا تتضادّ الأخبار[٦].

الثّالث: التّفصيل بين ما كان له خطر وبال ويمكن تعريفه فالأفضل أخذه، لأنّ فيه حفظ مال المسلم عليه فكان أولى من تضييعه، أمّا ما لا خطر له ولا بال ولا يمكن تعريفه فهذا لا فائدة في أخذه فإن أخذه جاز، وبهذا قال مالك[٧].

الرّابع: يجب أخذ اللّقطة، وبه قال الشّافعيّ في قوله الآخر[٨].

---

(١) انظر: المغني ٨/٢٩١.
(٢) انظر: مختصر الطّحاوي ص ١٤٠ ـ ١٤١، ومختصر اختلاف العلماء للجصّاص ٤/٣٤٧، وفتح القدير ٦/١١٨.
(٣) انظر: مغني المحتاج ٢/٤٠٦.
(٤) انظر: المغني ٨/٢٩١.
(٥) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٦/٥٦٣.
(٦) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٦/٥٦٣.
(٧) انظر: المعونة ٢/١٢٦١.
(٨) انظر: مغني المحتاج ٢/٤٠٧.

وذلك لقول الله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾[1]، فإذا كان وليّه وجب عليه حفظُ ماله.

ولا يخفى أنّ اللّقطة تعتريها أحوال مختلفة يترجّح في بعضها الأخذ وفي بعضها الآخر التّرك، فإناطة الحكم حسب كلّ حالة أولى؛ لذا قال الحافظ ابن حجر:

«الأرجح من مذاهب العلماء أنّ ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فمتى رجح أخذُها وجب أو استحبّ، ومتى رجح تركُها حرم أو كره، وإلاَّ فهو جائزٌ»[2].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) التّوبة: الآية ٧١.
(٢) فتح الباري ٥/٩٢.

الفصل العاشر
الرّهون والدّيون والشّركة والشّفعة

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: اختلاف الرّاهن والمرتهن في قدر الدّين.

المسألة الثّانية: الرجل يرهن عند المرتهن رهناً ويوكّل شخصاً آخر على بيع ذلك الرّهن وإنصاف المرتهن من ثمنه. أو إذا وكّل الرّاهنُ على بيع الرّهن فهل له فسخ الوكالة؟

المسألة الثّالثة: المقاصّة في الدّيون.

المسألة الرّابعة: الشّركة في الطّعام مشروطة بالمساواة في القدر والصّفة.

المسألة الخامسة: الرّجل يبيع ديناً له على رجلٍ هل يكون المدينُ أحقّ به أم لا؟

***

١٥٥ ـ المسألة الأولى: اختلاف الرّاهن والمرتهن[1] في قدر الدّين:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الرّاهن والمرتهن إذا اختلفا في قدر الدّين فالرّهنُ شاهدٌ لأحدهما، وهو قول مالكٍ.

---

(١) الرّاهن: هو دافع الرّهن، والمرتهن: قابضه. والرّهن: عقد لازم لا ينقل الملكَ قصد به التوثّق في الحقوق. أو هو احتباس العين وثيقةً بالحقّ ليستوفى الحقّ من ثمنها أو من ثمن منافعها عند تعذّر أخذه من الغريم، انظر: الجامع ٤٠٩/٣ للقرطبي، وأسهل المدارك ٣٦٦/٢.

واحتجّ له القاضي إسماعيل بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾﴾[1].

قال القاضي إسماعيل مبيّناً وجه الدّلالة من الآية الكريمة:

«فجعل الرّهن بدلاً من الشّهادة لأنّ المرتهن أخذ بحقّه وثيقةً له، فكأنّه شاهدٌ له لأنّه ينبىء عن مبلغ الحقّ فقام مقام الشّاهد إلى أن يبلغ قيمتَه، وما جاوز قيمته فلا وثيقة له فيه وكان القولُ في ذلك قولَ الرّاهن»[2].

وتوضيح كلام القاضي إسماعيل أنّ الآية الكريمة أقامت الرّهن مقام الشّهادة، والدّائنُ لم يأتمن المدينَ حين أخذ منه وثيقةً في الرّهن، كما لم يأتمنه على مبلغه إذا أشهد عليه الشّهود، لأنّ الشّهود والكتابة ينبئان عن مقدار الحقّ فلم يصدّق الرّاهنُ المرتهنَ فقام الرّهنُ مقامَ الشّهود إلى أن يبلغ قيمته، فإذا جاوز قيمته فلا وثيقة على الزّائد، والمرتهنُ مدّعٍ فيه والرّاهنُ مدّعى عليه[3].

وقد تعقّب الجصّاص احتجاج القاضي إسماعيل من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ هذا لا يستفاد من ظاهر القرآن الكريم وذلك لأنّ القرآن جعل القول قول الذي عليه الحقُّ حين قال: ﴿وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾[4]، فجعل القول قولَه في نفس الوقت الذي أمر فيه بالإشهاد والكتابة، ولم يجعل عدمَ ائتمان الدّائن للمدين

(١) البقرة: الآية ٢٨٣.
(٢) الاستذكار ٢٢/١١٨ ـ ١١٩.
(٣) نقل هذا الاحتجاج الجصّاصُ في أحكام القرآن ٦٤٧/١ ـ العلميّة فقال: «وزعم بعضُ من يحتجّ لمالك أنّ قوله أشبه بظاهر القرآن»، ثمّ ذكر الاحتجاج وقال: «وهذا من عجيب الحجاج». وأحسب الجصّاصَ يعني القاضي إسماعيل فهو صاحب هذا الاستدلال كما في نقل ابن عبدالبر السّابق.
(٤) البقرة: الآية ٢٨٢.

مانعاً من أن يكون القولُ قولَ المدين، فكيف يكون تركُ ائتمانه إيّاه بالتّوثّق منه بالرّهن مانعاً من قبول قول المدين وموجبا لتصديق الدّائن على ما يدّعيه؟ فالقرآن قضى ببطلان قول الدّائن حين جعل القول قولَ المدين في الحال التي لم يؤتمن فيها حتّى استوثق منه بالكتابة والإشهاد.

الوجه الثّاني: أنّ هذا قياسٌ لمسألة الرّهن على مسألة الشّهادة بعلّة أنّه لم يؤتمن في الحالين على الدّين الذي عليه، وهو قياسٌ باطلٌ من ثلاثة وجوه:

أ ـ أنّ ظاهر القرآن يردّه.

ب ـ أنّه منتقض باتّفاق الجميع على أنّ من له على رجلٍ دَيْنٌ فأخذ منه كفيلاً ثمّ اختلفوا في مقداره أنّ القولَ قولُ المطلوب فيما يلزمُه، ولم يكن عدمُ الائتمان بأخذه الكفيل موجباً لتصديق الطّالب مع وجود علّته.

ج ـ أنّ المعنى الذي من أجله لم يصدّق الطّالبُ إذا قامت البيّنةُ أنّ شهادة الشّهود مقبولة محكومٌ بتصديقهم فيها، وهم قد شهدوا على إقراره بأكثر ممّا ذكره وبما ادّعاه له المدّعي فصار كإقراره عند القاضي بالزّيادة(١).

والحاصل أنّ الرّاهن والمرتهن إذا اختلفا في مقدار الدّين فقال الرّاهنُ مثلاً: رهنتُه السّيّارة بخمسين، وقال المرتهنُ: بل ارتهنتها بمائة، فقد اختلف الفقهاء في قول من يعتبر قول الرّاهن أم قول المرتهن على قولين اثنين:

القول الأوّل: القول قولُ الرّاهن، وبه قال أبو حنيفة(٢)، والشّافعيّ(٣)، وأحمد(٤).

القول الثّاني: القول قولُ المرتهن إلاّ فيما زاد على الرّهن فالقول قولُ

---

(١) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٦٤٧/١ ـ ٦٤٨.
(٢) انظر: مختصر اختلاف العلماء ٣٠٧/٤، والمبسوط ١٣٠/٢١، وبدائع الصّنائع ١٧٤/٦.
(٣) انظر: الأمّ ٣٥/٧ ـ تحقيق: حسّون، ومختصر المزني ص ١٣٦، والمهذّب ٢٣٤/٣، والحاوي ١٩٢/٦، والبيان للعمراني ١١٣/٦.
(٤) انظر: المغني ٥٢٥/٦، والإنصاف ١٦٨/٥.

الرّاهن، وبه قال مالك بن أنس[١]، وهو قول القاضي إسماعيل، واختاره ابن تيمية[٢].

ومعنى ذلك أنّ القول قولُ من يشهد الرّهنُ له سواء كان الرّاهن أو المرتهن؛ فمن شهد له الرّهنُ حلف معه وصدّق، فإذا أنكر الرّاهنُ أن يكون الدّين مائة وقال: بل هو خمسون وأنّ الرّهن به، بينما يقول المرتهن: إنّ الدّين مائة والرّهن بها، فينظر حينئذ فإن كانت قيمة الرّهن خمسين فقط فالقول قول الرّاهن مع يمينه فيدفع للمرتهن الخمسين ويأخذ الرّهن، أمّا لو كانت قيمةُ الرّهن مائة فإنّ القول قول المرتهن مع يمينه ولا ينفكّ الرّهنُ إلاّ بأداء المائة جميعاً.

الأدلّة:

حجّة مالك وأصحابه على أنّ القول قول من يشهد له الرّهنُ ما يلي:

١ ـ أنّ الله تعالى جعل الرّهن بدلاً من الشّاهد بقوله: ﴿وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾[٣] والكاتبُ الشّاهد عند أئمّة التّفسير، وبدل الشّيء يقوم مقامه فيقوم الرّهنُ مقام الشّاهد فيشهد وهو المطلوب[٤].

وقد تقدّم الجواب عن هذا الاستدلال.

٢ ـ أنّ الظّاهر أنّ الرّهن يكون بقدر الحقّ وعادة النّاس في ارتهانهم ما يكون قدرَ الدّين، فإذا قال المرتهنُ: ديني مائة وقال الرّاهنُ: خمسون، صار الرّهنُ شاهداً يحلف المدّعي معه كما يحلف مع الشّاهد[٥].

---

(١) انظر: الموطّأ ٢/٢٧٥ ـ القضاء في جامع الرّهون، والمدوّنة ٤/١٦٦، والتّفريع ٢/٢٦٤ ـ ٢٦٥، والكافي ٢/٨١٨، وعيون المجالس ٤/١٦٢٦ ـ ١٦٢٧، والإشراف ٢/٥٨٥، والذّخيرة ٨/١٤٧، وأسهل المدارك ٢/٣٦٩، وجواهر الإكليل ٢/٨٦، عند قول خليل: «وَهُوَ كَالشَّاهِدِ فِي قَدْرِ الدَّيْنِ».

(٢) انظر: الإنصاف ٥/١٦٨، والاختيارات الفقهيّة ص ١٣٣.

(٣) البقرة: الآية ٢٨٣.

(٤) انظر: الذّخيرة ٨/١٤٨.

(٥) انظر: الإشراف ٢/٥٨٥ للقاضي عبدالوهاب، وأحكام القرآن لابن العربي ١/٢٦١ - ٢٦٢.

وأجيب عنه بجوابين:

أ ـ أنّ هذا غير مسلّم فإنّ العرف في الرّهن يختلف فمن النّاس من يرهن ما فيه وفاء على الحقّ ومنهم من يرهن ما فيه نقصان عن الحقّ، فلم يجز أن يكون العرفُ مع اختلافه معتبراً[1].

ب ـ ولأنّ الدّعاوى لا تقوى بالتّعارف وظهور الحال بدليل أنّ دعوى العدل التّقيّ على الفاسق الغويّ في الشّيء غير مقبول وإن كان الظّاهرُ في التّعارف صدقُ المدّعي فيها، ودعوى العطّار على الدبّاغ عطراً لا يوجب قبول قول العطّار فيه وإن كان العرفُ يقتضيه، كذلك الرّهنُ لا تعتبر قيمتُه في قبول قول المرتهن وإن جاز أن يكون العرفُ معه[2].

وحجّة الجمهور على أنّ القول قول الرّاهن ما يلي:

١ ـ أنّ الرّاهن منكرٌ للزّيادة التي يدّعيها المرتهنُ والقول قول المنكر[3] لقوله ﷺ: **«لو يعطى النّاسُ بدعواهم لادّعى ناسٌ دماءَ رجال وأموالَهم، ولكنّ اليمين على المدّعى عليه»**[4].

٢ ـ أنّ المرتهن مُدّعي لأنّه هو المحتاجُ إلى إثبات حقّه بالبيّنة، والرّاهنُ مدّعى عليه منكر لما ادّعاه المرتهن، فالقول قولُه والبيّنةُ على المرتهن[5].

٣ ـ ولأنّ الأصل براءةُ الذمّة من هذه الخمسين فالقول قول من ينفيها كما لو اختلفا في أصل الدّين[6].

---

(١) انظر: الحاوي ١٩٣/٦، والمغني ٥٢٥/٦.
(٢) انظر: الحاوي ١٩٣/٦.
(٣) انظر: المغني ٥٢٥/٦.
(٤) أخرجه البخاري ٢١٣/٨، رقم: ٤٥٥٢، ومسلم ١٣٣٦/٣، رقم: ١، والسّياق له، من حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما.
(٥) انظر: مختصر اختلاف العلماء ٣٠٧/٤، والمبسوط ١٣٠/٢١، وبدائع الصّنائع ١٧٤/٦، والبيان ١١٣/٦ للعمراني.
(٦) انظر: البيان ١١٣/٦ للعمراني، والمهذّب ٢٣٤/٣، والمغني ٥٢٥/٦.

وبعد عرض القولين مع أدلّتهما يظهر لنا قوّة ما ذهب إليه الجمهور من أنّ القول قول الرّاهن لقوّة أدلّتهم وخلوّها عن المعارض، وضعف أدلّة المالكيّة ووجود ما يعارضها، والله تعالى أعلم.

١٥٦ ـ المسألة الثّانية: الرجل يرهن عند المرتهن رهناً[١] ويوكّل شخصاً آخر على بيع ذلك الرّهن وإنْصاف المرتهن من ثمنه. أو إذا وكّل الرّاهنُ على بيع الرّهن فهل له فسخ الوكالة؟:

وصورة ذلك أن يرهن شخصٌ عند آخر رهناً ويوكّل شخصاً آخر على بيع ذلك الرّهن وإنْصاف المرتهن من ثمنه فهل يجوز للرّاهن أن يعزل الوكيلَ أم ليس له ذلك؟

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله إلى أنّ الرّاهن له فسخ وكالة الوكيل على الرّهن.

قال القاضي عبدالوهّاب: «اعتبرها إسماعيل بسائر الوكالات، وبأنّها من العقود الجائزة»[٢].

ومن حجّة القاضي إسماعيل أيضاً أنّ المرتهن إنّما تعلّق له حقّ بالبيع خاصّة لا بوكالة شخص دون آخر[٣].

بينما ذهب الجمهور من الحنفيّة[٤]، والمالكية[٥]، والشّافعيّة[٦]، والحنابلة[٧] إلى منع ذلك.

---

(١) الرهن: احتباس العين وثيقةً بالحق ليُستوفى الحق من ثمنها أو من ثمن منافعها عند تعذر أخذه من الغريم، انظر: عقد الجواهر الثمينة ٢/٥٧٧.

(٢) المعونة ٢/١١٦٩، والإشراف ٢/٥٨٠ ـ ٥٨١، وقد عزا القرافيُّ كلامَ القاضي إسماعيل إلى كتابه المبسوط انظر: الذّخيرة ٨/١٢٠.

(٣) انظر: البديع في شرح التّفريع للشّارمساحي ٢/ق ١٠٠ أ كما في حاشية التّفريع ٢/٢٦٥.

(٤) انظر: تبيين الحقائق ٦/٨١.

(٥) انظر: شروح خليل للزّرقاني ٥/٢٥٣، والخرشي ٥/٢٥٤، والآبي ٢/٨٤، عند قول خليل: «وَلاَ يُعْزَلُ الأَمِينُ».

(٦) انظر: الأمّ ٧/٩٥، والتّهذيب ٤/٦٦، والمهذّب ٣/٢١١ ـ ٢١٢.

(٧) انظر: المغني ٦/٤٧٢.

وحجّتهم على عدم جواز عزل وكيل الرّهن ما يلي:

١ ـ أنّ هذه الوكالة قد تعلّق بها حقُّ المرتهن وهو تولّي بيع الرّهن ليصل المرتهنُ إلى أخذ حقّه[١].

٢ ـ أنّ في فسخها إبطال حقّ المرتهن المتعلّق بها من تولية البيع وإقباضه الثّمن، فلم يكن له ذلك كما لم يكن له أصل الوثيقة[٢].

٣ ـ ولأنّ هذه الوكالة إذا شرطت في العقد صارت من موجباته فلم يكن للرّاهن فسخ بغير رضا المرتهن كإمساك الرّهن[٣].

٤ ـ ولأنّ القاعدة أنّ الوكالة عقد جائز من الجانبين ما لم يتعلّق بها حقٌّ للغير[٤].

والحاصل أنّ الفقهاء متّفقون على أنّ للمتراهنين أن ينقلا الرّهن من يد العدل باتّفاقهما ثمّ يضعانه بعدئذ عند من يرضيان به، فلو تغيّرت حالُ العدل الذي كلّف بحفظ الرّهن بموت أو فسق أو عجز عن الحفظ أو حدوث عداوة بينه وبين أحدهما فللرّاهن والمرتهن أن يعزلا الوكيل ويضعا الرّهن عند من يتّفقان عليه[٥].

أمّا إن اختلف المتراهنان ولم يطرأ على الوكيل شيءٌ فهل للرّاهن أن يعزله دون رضا المرتهن؟ قولان سبقا فأجازه القاضي إسماعيل ومنعه جمهور الفقهاء، وقولهم أقوى لأنّه قد تعيّن للمرتهن حقّ في هذه الوكالة ولا يجوز للرّاهن أن يبدّله بوكيل آخر لأنّ من حقّ المرتهن أن يقول: أنا رضيتُ بهذا الوكيل دون غيره[٦].

---

(١) انظر: المعونة ١١٦٩/٢.
(٢) انظر: الإشراف ٥٨١/٢.
(٣) انظر: الإشراف ٥٨١/٢.
(٤) انظر: الذّخيرة ١٢٠/٨.
(٥) انظر: تبيين الحقائق ٨١/٦، وجواهر الإكليل ٨٤/٢، والمهذّب ٢١١/٣ ـ ٢١٢، والمغني ٤٧٢/٦.
(٦) انظر: حاشية التّفريع ٢٦٥/٢.

١٥٧ ـ المسألة الثالثة: المقاصة في الديون:

إذا كان لرجل على آخر دينٌ وكان لذلك الآخر عليه دينٌ فأراد اقتطاع أحد الدينين من الآخر لتقع البراءةُ بذلك للطرفين فإنّ ذلك يسمّى عند الفقهاء: المقاصّة في الدّيون.

قال ابن جزي: «اقتطاعُ دَيْنٍ من دَيْنٍ»[١].

وقال ابن عرفة: «المقاصّةُ متاركةُ مطلوبٍ بمماثلِ صنفِ ما عليه لما لَهُ على طالبه فيما ذُكر عليهما»[٢].

وقال الدّردير: «هي إسقاط ما لَكَ من دَيْنٍ على غريمك في نظير ما لَهُ عليك بشروطٍ»[٣].

فهذه التّعريفات تحدّد معنى المقاصّة وأنّها إسقاط دين مطلوب لشخص على غريمه في مقابلة دين مطلوب من ذلك الشّخص لغريمه، وهي طريقةٌ من طرق قضاء الدّيون، وعند المالكية في ذلك تفصيلاتٌ يهمّنا منها الآن ما له ارتباط بالقاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى وهي ما إذا كان الدّينان عيناً واختلفت صفتهما جودةً ورداءةً والنّوعُ واحدٌ كذهبين أو النّوع مختلف كذهب وفضّة، فإن حلّ أجلُ الدّينين جازت المقاصّةُ فيهما، أمّا إن لم يحلّ الأجلان أو حلّ أحدُهما دون الآخر فقولان عند المالكيّة:

الأوّل: منع المقاصّة في الدّينين وهو المشهور في المذهب[٤]؛ إذ يقدّر المعطي الآن كالمسلف من ذمّته ليأخذ منها فيصير صرفاً أو بدلاً

---

(١) القوانين الفقهيّة ١٩٢.

(٢) شرح حدود ابن عرفة ٢/٤٠٦ للرّصّاع.

(٣) الشّرح الكبير ٣/٢٢٧.

(٤) شهّره ابن شاس وابن الحاجب، وهو الذي اقتصر عليه خليلٌ في مختصره حيث قال: «وَإِن اخْتَلَفَا صِفَةً مَعَ اتِّحَادِ النَّوْعِ أَو اخْتِلَافِهِ فَكَذَلِكَ إِنْ حَلاَّ وَإِلاَّ فَلَا»، انظر: عقد الجواهر ٢/٥٧٠، والذّخيرة ٥/٢٩٩ ـ ٣٠٠، وجامع الأمّهات ص ٣٧٥، والقوانين الفقهيّة ص ١٩٢، وشروح خليل للموّاق والحطّاب، والزّرقانيّ ٥/٢٣١ ـ ٢٣٢، والخرشي ٥/٢٣٣، والآبي ٢/٧٧.

متأخّراً، وإلى هذا ذهب الحنفيّة[١]، والشّافعيّة[٢]، والحنابلة في رواية هي المذهب[٣].

قال الزّرقانيّ: «لا تجوز المقاصّةُ إذ هي مع اتّحاد النّوع بدل مستأخر ومع اختلافه صرف مستأخر»[٤].

الثّاني: جواز ذلك، وإليه ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى قياساً على الدّينين اللّذين حلّ أجلُهما[٥].

وتبعه على اختياره أبو الحسن اللّخمي فقال: «إذا كان أحدُ الدّينين أجود وحلّ الأجلان أو حلّ الأجودُ منهما أو لم يحلاَّ وكان الأجودُ أوّلَهما حلولاً جازت المقاصّةُ.

قال ابن شاس: «وهذا الذي ذكره في الجودة إن بناه على رأي القاضي أبي إسحاق[٦] فهو صحيح، وأمّا المشهور من المذهب فالجاري عليه ما قدّمناه[٧]»[٨].

والحاصل أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق اختار الجواز مخالفاً مشهور مذهب مالك، بل مخالفاً ما اتّفق عليه أصحاب المذاهب الأربعة كما هو الشّأن في هذه المسألة.

---

(١) انظر: العناية ـ بهامش فتح القدير ٣٨٠/٥، والدّر المختار ٢٥٠/٤، والهداية شرح البداية ٨٤/٣ ـ المكتبة الإسلاميّة.

(٢) انظر: المنثور في القواعد للزّركشيّ ٣٩٤/١.

(٣) انظر: المغني ٤٨٦/١٤.

(٤) شرح الزّرقاني ٢٣٢/٥.

(٥) انظر: عقد الجواهر الثّمينة ٥٧٠/٢، والذّخيرة ٢٩٩/٥ ـ ٣٠٠.

(٦) أي: إسماعيل بن إسحاق.

(٧) أي: من عدم جواز المقاصّة إن لم يحلّ الأجل أو حلّ أحدهما دون الآخر كما تقدّم.

(٨) عقد الجواهر الثّمينة ٥٧١/٢، وانظر: قول اللّخمي في جامع الأمّهات لابن الحاجب ص ٣٧٥.

١٥٨ ـ المسألة الرّابعة: الشّركة[١] في الطّعام مشروطةٌ بالمساواة في القَدْر والصّفة:

لا خلاف بين الفقهاء في جواز الشّركة بالدّراهم والدّنانير لأنّهما قيم الأموال وأثمان البِياعات، والنّاس يشتركون بها من لدن رسول الله ﷺ إلى زمننا من غير نكير[٢].

أمّا الشّركةُ في الطّعامين فذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى جوازه بشرط تساوي الطّعامين في القَدْر والصّفة[٣].

وقد اختلف الفقهاء في حكم الشّركة في الطّعام:

١ ـ فالحنفيّة لا تصحّ عندهم الشّركة في الطّعام بناء على رأيهم في أنّ الطّعام له مِثْلٌ، والأشياء المثلية كالقيمية من حيث أنّ أعيانها تستحقّ بالعقد، وأوّل التّصرّف فيها بعد إنشاء العقد يكون بيعاً لا شراءً، ولذا لم تصحّ المشاركةُ فيها[٤].

ـ أمّا المالكيّة فعن مالك في الشّركة بالطّعامين المتّفقين في الكيل والصّفة روايتان:

أ ـ أنّ ذلك جائز؛ قياساً على الدّنانير، وبه قال ابن القاسم[٥]، والقاضي إسماعيل.

ب ـ أنّ ذلك غير جائز، وهو المشهور في المذهب، فلا تصحّ

---

(١) الشّركة بكسر الشّين وفتحها لغة هي الخلط والاختلاط. واصطلاحاً: هي إذن الشّريك لصاحبه في التّصرّف في مال الاثنين مع بقاء حقّ التّصرّف لكلّ شريكٍ في ماله. انظر: لسان العرب ٤٤٨/١٠، والشّرح الكبير ٣٤٨/٣، وجواهر الإكليل ١١٥/٢.

(٢) انظر: المبسوط ١٦١/١١، والقوانين الفقهيّة ١٨٧، والبيان ٣٦٤/٦، المغني ١٢٣/٧.

(٣) انظر: عدّة البروق ٥٣٣.

(٤) انظر: المبسوط ١٦١/١١، ومختصر اختلاف العلماء ٥/٤.

(٥) انظر: التّفريع ٢٠٥/٢، والكافي ٧٨٠/٢ ـ ٧٨١.

الشّركةُ بطعامين من الشّريكين إن اختلفا جنساً أو صفة أو قدراً بل ولو اتّفقا الطّعامان نوعاً وصفة، وإليه رجع الإمام مالك[1].

واختلف في تعليل ذلك:

١ ـ فقيل: لأنّه يلزمه بيع طعام المعاوضة قبل قبضه إذ كلُّ واحدٍ منهما باع للآخر بعض طعامه ببعض طعام الآخر، وبقي البعض الذي باعه كلّ منهما تحت يده، فإذا بيع لأجنبيّ فقد بيع قبل قبضه[2].

٢ ـ وقيل: لبعد الاستواء في الكيل والقيمة جميعاً[3].

ـ أمّا الشّافعيّة فذكر العمرانيُّ أنّ ماله مثلٌ كالحبوب ففي صحّة عقد الشّركة فيه وجهان:

أحدهما: يجوز، وهو ظاهر ما نقله المزنيّ؛ لأنّهما مالان إذا خُلطا لم يتميّز أحدُهما عن الآخر، فصحّ عقدُ الشّركة عليهما كالدّراهم والدّنانير.

والثّاني: لا يجوز؛ لأنّها شركةٌ على عوض فلم تصحّ كالثّياب والحيوان[4].

٤ ـ أمّا الحنابلة فعندهم روايتان: الجواز وعدمه، والأوّل هو ظاهر المذهب[5].

والذي يظهر ـ والله تعالى أعلم ـ صحّة الشركة في الطّعام لأنّ التّفاوت في القيمة يكاد يكون معدوماً في المثليّات ومنها الطّعام، كما أنّ معرفة القيمة فيه أيسر من غيره، ولا يوجد دليل مقنع مخالف لهذا، كما أنّ الحاجة تدعو للقول بصحّتها فقد يتعسّر على الشّريك النّقدُ مع تيسّر الطّعام، فالقول بعدم صحّة الشّركة بالطّعام فيه تضييقٌ وحرجٌ على النّاس، وليس

---

(١) انظر: التّفريع ٢/٢٠٥، وعقد الجواهر الثّمينة ٢/٦٦، وجواهر الإكليل ٢/١١٦.
(٢) انظر: جواهر الإكليل ٢/١١٦، عند قول خليل: «وَبِطَعَامَيْنِ وَلَوْ اتَّفَقَا».
(٣) انظر: عقد الجواهر الثّمينة ٢/٦٦٦.
(٤) انظر: البيان ٦/٣٦٤.
(٥) انظر: المغني ٧/١٢٣.

هناك من دليل شرعيّ يحتّم أن تكون النّقود رأس مال للشّركة دون غيرها[(١)]. وبهذا قال القاضي إسماعيل بن إسحاق، مخالفاً مشهور مذهب مالك والذي رجع إليه آخراً، وموافقاً رأي أحد كبار تلاميذ مالك وهو ابن القاسم رحمة الله على الجميع.

١٥٩ - المسألة الخامسة: الرّجل يبيع ديناً له على رجلٍ هل يكون المدينُ أحقّ به أم لا؟:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الرّجل إذا باع ديناً له على رجل فإنّ المدين ليس بأحقّ من المشتري في شراء هذا الدّين.

قال ابن عبدالبرّ:

«اختلف أصحابُ مالكٍ في الرّجل يبيع دَيْناً له على رجل هل يكون المديان أحقَّ به أم لا؟ ورويت بإجازة ذلك آثار عن بعض السّلف من أهل المدينة أنّ الذي عليه الدّين أحقّ به. وهذا عندي ليس من باب الشّفعة[(٢)] في شيءٍ وإنّما هو من باب لا ضرر ولا ضرار، وإن كان المشتري كالبائع في حسن التّقاضي والبعد من الأذى والجور فلا قول للمدين في ذلك، وإلى هذا ذهب إسماعيل بن إسحاق.

وهو الصّحيح في النّظر، وذكرُ الشّفعة في الدَّيْنِ مجازٌ لأنّه محالٌ أن تجب الشّفعةُ فيما لا يقسم من الأصول الثّابتة عند جمهور علماء المسلمين.

والأصلُ في هذا الباب حديث ابن شهاب[(٣)] وهو ينفي الشّفعة في كلّ

---

(١) انظر: شركة العنان في الفقه الإسلاميّ ٨٦، ٩٠ لإبراهيم فاضل الدّبو.

(٢) الشّفعة: أخذ الشّريك حصّةً جبراً بشراء، انظر: جامع الأمّهات ص ٤١٦.

(٣) روى الزّهري عن أبي سلمة بن عبدالرّحمٰن عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: قضى النّبيّ ﷺ بالشّفعة في كلّ ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدودُ وصُرفت الطّرق فلا شفعة. أخرجه البخاري ٤٣٦/٤، رقم: ٢٢٥٧، وأخرجه مسلم ١٢٢٩/٣، رقم: ٧٣٤ من طريق ابن جريج عن أبي الزّبير عن جابر بنحوه.

ما لا يجوز فيه القسمةُ بضرب الحدود من الأصول وما كان في معنى ما يضرب فيه الحدود من الأصول»(١).

وقد اختلف المالكيّة في هذه المسألة على قولين كما يشير إليه كلام الحافظ ابن عبدالبرّ رحمه الله تعالى:

القول الأوّل: أنّ المدين ليس بأحقّ من المشتري في شراء هذا الدّين(٢)، قاله ابن القاسم ورواه عن مالك(٣)، وإليه ذهب إسماعيل بن إسحاق القاضي، وهو ظاهر المذهب عند المالكيّة(٤)، واقتصر عليه الشّيخ خليل بن إسحاق(٥).

القول الثّاني: أنّ المدين أحقّ من المشتري في شراء هذا الدّين، قاله أشهب ورواه عن مالك(٦).

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ ـ عن عمر بن عبدالعزيز: «أنّ رسول الله ﷺ قضى بالشّفعة في الدّين وهو الرّجل يبيع دَيْناً له على رجل فيكون صاحبُ الدّين أحقَّ به»(٧).

---

(١) التّمهيد ٥٢/٧.

(٢) واستثنوا إذا باعه من عدوّ فإنّ المدين أحقّ به لدفع الضّرر عنه، انظر: الذّخيرة ٢٨٠/٧، وشرح الخرشي على مختصر خليل ١٦٩/٦.

(٣) انظر: بداية المجتهد ٢٥٨/٢، وحاشية البناني على الزّرقاني ١٧٨/٦.

(٤) ذكر أنّه الظّاهر من المذهب خليل في توضيحه قال الزّرقاني في شرح مختصر خليل ١٧٨/٦: «وهو يفيد ترجيحه».

(٥) انظر: شروح خليل للموّاق٣١٩/٥، والزّرقاني ١٧٨/٦، والخرشي ١٦٩/٦، والدّردير ٤٨١/٣، والآبي ١٦٠/٢، عند قول خليل: «وَدَيْنٍ».

(٦) انظر: بداية المجتهد ٢٥٨/٢، وحاشية البناني على الزّرقاني ١٧٨/٦.

(٧) أخرجه عبدالرزاق في المصنف ٨٨/٨ ـ ٨٩، رقم: ١٤٤٣٣ قال: أخبرني الأسلمي، قال: أخبرني عبدالله بن أبي بكر، عن عمر بن عبدالعزيز به. وإسناده ضعيف لإرساله.

٢ ـ عن عمر بن عبدالعزيز قال: قال رسول الله ﷺ: **«من ابتاع دَيْناً على رجل فصاحبُ الدّين أولى إذا أدّى مثل الذي أدّى صاحبُه»**[١].

٣ ـ قال الزّهري: «لم أر القضاة إلاَّ يقضون: من اشترى على رجل دَيْناً فصاحبُ الدّين أولى به»[٢].

٤ ـ أنّ هذا من شفعة الدّين فيكون المدين أحقّ به إذا رغب في شرائه من غيره.

ويجاب عن هذا كلّه بأمرين:

الأوّل: أنّ الحديثين ضعيفان، وقول الزهري ليس حجّة لأنّه تابعي.

الثّاني: أنّ هذا ليس من باب الشّفعة في شيء وإنّما هو من باب لا ضرر ولا ضرار، وذكر الشّفعة في الدّين مجاز إذ هي خاصّة بما تضرب فيه الحدود[٣].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) أخرجه عبدالرزاق في المصنف ٨٨/٨، رقم: ١٤٤٣٢ قال: أخبرنا معمر، عن رجل من قريش به. وإسناده ضعيف فيه إبهام وإرسال.

(٢) أخرجه عبدالرزاق في المصنّف ٨٨/٨، رقم: ١٤٤٣١ قال: أخبرنا معمر، عن الزّهري به، وإسناده صحيح.

(٣) انظر: الكافي ٨٥٥/٢.

الفصل الحادي عشر
الشّهادات

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: مسألة ما إذا مات رجل وترك ولدين مسلماً ونصرانياً كلاهما يدّعي موت الأب على دينه وتكافأت البيّنتان في العدالة.

المسألة الثّانية: شهادة كاتب الحديث النّبويّ.

المسألة الثّالثة: جواز الشّهادة على صحيفة مطوية لا يعرف الشّهودُ ما تضمّنته.

المسألة الرّابعة: الاختلاف في الشّهادة وتعارضها.

❋ ❋ ❋

١٦٠ - المسألة الأولى: مسألة ما إذا مات رجل وترك ولدين مسلماً ونصرانياً كلاهما يدّعي موت الأب على دينه وتكافأت البيّنتان في العدالة:

قال سحنون لابن القاسم:

«أرأيتَ لو أنّ رجلاً هلك وترك ابنين أحدهما مسلم والآخر نصرانيّ، فادّعى المسلمُ أنّ أباه مات مسلماً وقال الكافرُ: بل مات أبي كافراً، القولُ قولُ مَنْ؟ وكيف إن أقاما جميعاً البيّنة على دعواهما وتكافأت البيّنتان؟».

قال ابن القاسم مجيباً: «كلُّ شيءٍ لا يعرف لمن هو يدّعيه رجلان فإنّه يقسم بينهما، فأرى هذا كذلك إذا كانت بيّنة المسلم والنّصرانيّ متساويتين».

قال سحنون: «أو ليس هذا قد أقام البيّنة أنّ والده مسلم صلّى عليه ودفن في مقبرة المسلمين فكيف لا يجعل الميراث لهذا المسلم؟ قال ابن القاسم: ليست الصّلاةُ شهادةً»[1].

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق:

«يشبه أنّ مراد ابن القاسم بتكافؤ البيّنتين أن يشهد أنّه لم يزل مسلماً حتّى توفّيّ، وتشهد[2] الأخرى أنّه لم يزل نصرانياً حتّى توفّي وهو مجهولٌ[3]، وأمّا إن شهدت أنّه أسلم وشهدت الأخرى أنّه لم يزل نصرانياً حتّى مات قُضي ببيّنة الإسلام لأنّها زادت حدوث الإسلام»[4].

وما ذهب إليه ابنُ القاسم وفسّره القاضي إسماعيل هو ما عليه المالكيّةُ فيما إذا مات نصرانيٌّ وترك ولدين أسلم أحدُهما وبقي أخوه على نصرانيّته، فادّعى المسلمُ أنّ أباه النّصرانيّ أسلم ومات مسلماً، وأنكر الأخُ النّصرانيُّ إسلامَ أبيه وقال: إنّه مات نصرانياً، فهل يستحقّ التّركةَ المسلمُ باعتبار دعواه أنّ أباه قد أسلم قبل وفاته، ويمنعها النّصرانيّ لأنّ الكافر لا يرث المسلمَ، أو يستحقّها النّصرانيُّ باعتبار دعواه أنّ أباه مات نصرانيّاً، ويمنعها المسلم باعتبار أنّ المسلم لا يرث الكافرَ؟

هذه هي صورةُ المسألة عند المالكيّة، وفيها تفصيلٌ على النّحو الآتي:

أوّلاً: إن لم تكن لهما بيّنةٌ فالقول قول النّصرانيّ استصحاباً للأصل.

ثانياً: إن أقام كلُّ واحدٍ بيّنةً قُدِّمت بيّنةُ المسلم لأنّها ناقلةٌ عن الأصل فتقدّم على كلّ حالٍ.

---

(١) المدوّنة ٩٩/٤ ـ باب في تكافؤ البيّنتين.
(٢) أي البيّنة.
(٣) أي مجهول الدّين لا يعرف عند النّاس بإسلام ولا بنصرانية.
(٤) الذّخيرة ١٩١/١٠.

ثالثاً: إن شهدتْ بيّنةُ النّصرانيّ بأنّه نطق بما دلّ على اعتقاده النّصرانيّة ومات عقب ذلك مباشرةً، وشهدتْ بيّنةُ المسلم بأنّه نطق بالشّهادتين ومات عقب ذلك مباشرةً، فقد تعارضت حينئذٍ البيّنتان ولا يمكن ترجيحُ إحداهما على الأخرى، فتقسم التّركةُ بينهما قسمين كما تُقسم في مجهول الدِّين الذي مات عن ابنين مسلم وكافر، فتنازعا في موته مسلماً أو كافراً بلا بيّنةٍ، فتقسم تركتُه بينهما نصفين.

والقول بقسمة المال نصفين في هذه الحالة هو ظاهر قول ابن القاسم. وقال غيره: إذا تكافأت البيّنتان قُضي بالمال للمسلم بعد أن يحلف على دعوى أخيه النّصرانيّ؛ لأنّ بيّنته زادت.

وقول ابن القاسم أصوب عندهم؛ لأنّ معناه أنّ الرّجل جُهل أصلُه وإذا جهل فليس ثمّ زيادةٌ ولا أمرٌ يُردّ إليه فوجب قسمةُ المال بينهما[١].

١٦١ ـ المسألة الثّانية: شهادة كاتب الحديث النّبويّ:

قال محمّد بن أحمد بن يعقوب بن شيبة[٢]:

«رأيتُ رجلاً قدّم رجلاً إلى إسماعيل بن إسحاق القاضي، فادّعى عليه دعوى، فسأل المُدَّعى عليه فأنكر، فقال للمُدَّعي: ألك بيّنةٌ؟ قال: نعم فلانٌ وفلانٌ. قال: أمّا فلانٌ فمن شهودي، وأمّا فلانٌ فليس من شُهودي. قال: فيعرفُه القاضي؟ قال: نعم. قال: بماذا؟ قال: أعرفُه بكَتْبِ الحديث. قال: فكيف تعرفُه في كَتْبِهِ الحديثَ؟ قال: ما علمتُ إلاّ خيراً. قال: فإنّ النّبيّ ﷺ قال: **«يحمل هذا العلم من كلّ خَلَفٍ عدولُه»**[٣]؛ فمن

---

(١) انظر: عيون المجالس ١٥٩٠/٤ ـ ١٥٩١، والذّخيرة ١٩١/١٠، وشروح خليل للزّرقانيّ ٢١٣/٧ ـ ٢١٤، والخرشيّ ٢٣٣/٧ ـ ٢٣٤، والآبيّ ٢٥٠/٢ ـ ٢٥١، عند قول خليل: «وَإِن ادَّعَى أَخٌ أَسْلَمَ أَنَّ أَبَاهُ أَسْلَمَ فَالقَوْلُ لِلنَّصْرَانيّ وَقُدِّمَتْ بَيِّنَةُ المُسْلِمِ إلاَّ بِأَنَّهُ تَنَصَّرَ أَوْ مَاتَ إِنْ جُهِلَ أَصْلُهُ فَيُقْسَمُ كَمَجْهُولِ الدِّينِ».

(٢) وثّقه الخطيب البغدادي في تاريخه ٣٧٣/١.

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تقدمة الجرح والتّعديل ١٧/١/١، والعقيلي في الضّعفاء ٢٥٦/٤، وابن عبدالبرّ في التّمهيد ٥٨/١ ـ ٥٩، وابن عديّ في الكامل ١٥٣/١، =

عدّله رسول الله ﷺ أولى ممّن عدّلته أنتَ. قال: فقُم فهاته فقد قبلتُ شهادته»(١).

يظهر من هذه القصّة أنّ القاضي إسماعيل قامت عنده قرائن حول هذا الرّاوي الذي يشتغل بكتابة الحديث النّبويّ، ولم يعلم فيه القاضي إلاَّ خيراً، عدالةً في الدِّين، وضبطاً وإتقاناً في الرّواية، وهما من جملة الشّروط التي اتّفق الفقهاءُ على اعتبارها في الشّهادة. أمّا العدالة فلقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾(٢)، فلا تقبل شهادة الفاسق لذلك يؤكّده قولُه تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾(٣)، فأمر سبحانه بالتّوقّف عن نبإ الفاسق والشّهادةُ نبأٌ فيجب التّوقّف عنه.

وأمّا الضّبط والإتقان فهما علامة التّيقّظ الذي يساعد على حفظ وضبط ما يشهد به، فإن كان مغفّلاً أو معروفاً بكثرة الغلط لم تقبل شهادتُه(٤).

= من طريق إسماعيل بن عيّاش، عن مُعان بن رفاعة السّلامي، عن إبراهيم بن عبدالرّحمٰن العذري قال: قال رسول الله ﷺ: **«يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدولُه، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»**. ومعان بن رفاعة ليّن الحديث كثير الإرسال كما في التّقريب. وللحديث طرق أخرى لا تخلو من ضعف.

(١) أخرج القصّةَ الخطيبُ البغداديُّ في شرف أصحاب الحديث ص ٢٩ ـ ٣٠، تحقيق: أوغلي، قال: أخبرني عبيد الله بن أبي الفتح الفارسي، قال: أخبرنا عبدالرّحمٰن بن عمر الخلاّل، قال: قال محمّد بن أحمد بن يعقوب بن شيبة فذكره. وإسناده صحيح، وشيخ الخطيب هو عبيد الله بن أبي الفتح أحمد بن عثمان بن الفرج الصّيرفيّ ترجمه الخطيبُ البغدادي في تاريخه ٣٨٥/١٠ وقال: «كان أحد المكثرين من الحديث كتابةً وسماعاً ومن المعنيّين به والجامعين له، مع صدق وأمانة، وصحّة واستقامة، وسلامة مذهب، وحسن معتقد، ودوام درس للقرآن».

(٢) الطّلاق: الآية ٢.

(٣) الحجرات: الآية ٦.

(٤) انظر: الإجماع ٨٧ لابن المنذر، ومراتب الإجماع ٥٢ لابن حزم، والاختيار لتعليل المختار ١٤٩/٢ ـ ١٥٠، والمعونة ١٥٢٧/٣، وروضة الطّالبين ٢٤١/١١، والمغني ١٤٩/١٤.

١٦٢ ـ المسألة الثّالثة: جواز الشّهادة على صحيفة مطويّة لا يعرف الشّهودُ ما تضمّنته:

ذهب القاضي إسماعيل بنُ إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الرّجل إذا دفع إلى الشّهود كتاباً مطويًّا وقال لهم: اشهدوا على ما فيه ولم يعرف الشّهودُ ما تضمّنه الكتابُ، فإنّ ذلك جائزٌ[(١)].

واستدلّ القاضي إسماعيل لما ذهب إليه بأمرين[(٢)]:

الأوّل: أنّ النّبيّ ﷺ دفع كتاباً إلى عبدالله بن جحش رضي الله عنه وأمره أن يسير إلى مكان كذا ثمّ يقرأ الكتاب فيتبع ما فيه[(٣)].

الثّاني: أنّ الإنسان قد يكره أن يَعْلَمَ غيرُه ما أقرّ به ويحبّ طيَّ ذلك وإخفاءه، فلو لم تجز الشّهادةُ عليه إلاّ إذا أظهره ونشره للحق في ذلك ضررٌ ومشقّةٌ.

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل هو أحد الرّوايتين عن مالك، والرّواية الأخرى المنع قال الونشريسيّ: «ذكر القاضي عبدالوهّاب في المعونة أنّ في هذا روايتين عن مالكٍ جواز الشّهادة وقبولها والمنع من ذلك، ورجّح القاضي إسماعيل الجوازَ واحتجّ له ووافقه المازريّ»[(٤)]، والذي عليه المذهب

---

(١) انظر: المعونة ١٥٥٥/٣، والمنهج الفائق ٤٠٤ للونشريسي.

(٢) نقل استدلالَه القاضي عبدُالوهّاب في المعونة ١٥٥٥/٣ ـ ١٥٥٦.

(٣) أخرج البيهقي في السّنن الكبرى ١١/٩، والطّبرانيّ في المعجم الكبير ١٦٢/٢، رقم: ١٦٧٠، وأبو يعلى في المسند ١٠٢/٣، من طريق المعتمر بن سليمان، قال: سمعتُ أبي يحدّث عن الحضرميّ، عن أبي السّوار، عن جندب بن عبدالله رضي الله عنه قال: بعث رسول الله ﷺ رهطاً واستعمل عليهم عبيدة بن الحارث قال: فلمّا انطلق ليتوجّه بكى صبابةً إلى رسول الله ﷺ، فبعث مكانه رجلاً يقال له عبدالله بن جحش، وكتب له كتاباً، وأمره أن لا يقرأه إلاّ لمكان كذا وكذا. قال الهيثمي في مجمع الزّوائد ١٩٨/٦ : «رجاله ثقاتٌ».

(٤) المنهج الفائق ص ٤٠٤، وانظر: الرّوايتين في التّفريع ٢٤٦/٢ ـ ٢٤٧، والكافي ٩١٥/٢.

جواز ذلك[(١)]، وذكر ابنُ قدامة أنّ كلام الخرقي يحتمل الجواز[(٢)].

ومن حجج المجيزين سوى ما سبق ما يلي:

١ ـ أنّ رسول الله ﷺ كتب إلى عمّاله وأمرائه في أمر ولايته وأحكامه وسنّته، ثمّ ما عمل به الخلفاءُ الرّاشدون المهديّون بعده من كتبهم إلى ولاتهم بالأحكام التي فيها الدّماءُ والفروجُ والأموالُ يبعثون بها مختومةً لا يعلم حاملها ما فيها وأمضوها على وجوهها، واستخلاف سليمان بن عبدالملك عمر بن عبدالعزيز بكتاب كتبه وختم عليه[(٣)].

قال ابن قدامة: «ولا نعلم أحداً أنكر ذلك مع شهرته وانتشاره في علماء العصر فكان إجماعاً»[(٤)].

٢ ـ أنّه أشهدهم على إقراره بما في الكتاب فصحّ تحمّلهم الشّهادة أصلُه إذا قرأه عليهم[(٥)].

والقول بالمنع مذهب جماهير العلماء بل اعتبر الجصّاص أنّ قول مالك بالجواز في إحدى الرّوايتين شاذٌّ فقال: «خالفه جميعُ الفقهاء في ذلك وعدّوا هذا القول شذوذاً»[(٦)].

واحتجّ المانعون بما يلي:

١ ـ أنّ الكتاب المطويّ المتضمّن خطّ المشهود له لا يعلم الشّاهد ما فيه فلم يجز أن يشهد عليه ككتاب القاضي إلى القاضي[(٧)]. وقد قال تعالى:

---

(١) انظر: جواهر الإكليل ٢/٣٢٥، عند قول خليل: «وَلَهُمْ الشَّهَادَةُ وَإِنْ لَمْ يَقْرَأْهُ وَلاَ فَتَحَ».

(٢) انظر: المغني ٨/٤٧١.

(٣) انظر: المعونة ٣/١٥٥٥، والمغني ٨/٤٧٢.

(٤) المغني ٨/٤٧٢.

(٥) انظر: المعونة ٣/١٥٥٥.

(٦) مختصر اختلاف العلماء ٣/٣٦١، وانظر: المغني ٨/٤٧١.

(٧) انظر: المغني ٨/٤٧٢.

﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾[1]، وإذا لم يقرأ الشّهودُ الكتاب لم يعلموا ما يشهدون به فلم تجز شهادتهُم[2].

٢ ـ ولحديث ابن عبّاس قال: ذُكر عند رسول الله ﷺ الرّجل يشهد بالشّهادة فقال رسول الله ﷺ: «**أمّا أنتَ يابن عبّاس فلا تشهد إلاّ على أمر يضيء لك كضياء هذه الشّمس** وأومأ بيده إلى الشّمس»[3].

٣ ـ أنّ الخطّ قد يعمل عليه ويزوّر فلا يؤمن ذلك في الكتاب المطويّ، فإذا قرأه وعُرف ما فيه أمن الشّهودُ الحيلةَ فيه[4].

والحاصل أنّ قول الجمهور أصحّ وما خالفه شاذٌّ.

[١٦٣] ـ المسألة الرّابعة: الاختلاف في الشّهادة وتعارضها:

مذهب مالك في اختلاف الشّهادات وتعارضها تقديم شهادة المثبتين على شهادة النّافين؛ فإذا شهد قومٌ على شيءٍ أنّه كان وشهد آخرون أنّه لم يكن فالشّهادةُ المعتبرة شهادة من أثبت لا شهادة من نفى.

ومثالُه شهود شهدوا أنّ فلاناً قضى دينَ آخر وشهد آخرون أنّه لم يقضه، أو شهد جماعةٌ أنّه قذف فلاناً وشهد آخرون أنّه لم يقذفه، أو شهدوا أنّهم سمعوه طلّق زوجته وشهد آخرون أنّه لم يطلّق؛ فالعبرةُ في كلّ ذلك بشهادة من أثبت وليس من نفى بشاهدٍ ولا يعرّج على قوله[5].

---

(١) يوسف: الآية ٨١.

(٢) انظر: المعونة ١٥٥٦/٣.

(٣) أخرجه البيهقي في الكبرى ١٥٦/١٠، والحاكم في المستدرك ٩٨/٤، وابن عديّ في الكامل ٢٢١٣/٦، من طريق عمرو بن مالك الرّاسبيّ، ثنا محمّد بن سليمان بن مشمول، ثنا عبيد الله بن سلمة بن وهرام، عن أبيه، عن طاوس، عن ابن عبّاس به. قال البيهقي: «محمّد بن سليمان بن مشمول هذا تكلّم فيه الحميدي ولم يرو من وجه يعتمد عليه»، ومع ذلك صحّحه الحاكم لكن تعقّبه الذّهبيُّ قائلاً: «واهٍ فعمرو قال ابن عديّ: كان يسرق الحديث، وابن مشمول ضعّفه غيرُ واحدٍ».

(٤) انظر: مختصر اختلاف العلماء ٣٦١/٣، والمعونة ١٥٥٦/٣.

(٥) انظر: الكافي ٩١١/٢ ـ ٩١٢ لابن عبدالبرّ.

وتفرّع عن هذا مسألة تتعلّق بالدّماء وهي ما إذا شهد عدلان على رجل أنّه قتل رجلاً في تاريخٍ أرّخوه وحدّدوه، بينما شهد عدلان آخران أنّ المشهود عليه بالقتل كان يومَ القتل بأرض بعيدة عن ذلك الموضع.

فمذهب مالك وأصحابه تقديم شهادة المثبتين للقتل بناء على أصلهم في تعارض الشّهادات وتقديم الإثبات على النّفي، ولأنّ المثبتين للقتل اختصّوا بمزيد اطّلاعٍ.

قال ابن أبي زيد: «ومن هذا ما إذا شهدت إحداهما[1] بالقتل أو السّرقة أو الزّنى وشهدت الأخرى أنّه كان بمكانٍ بعيد فنُقل عن ابن القاسم أنّه تقدّم بيّنة القتل ونحوه لأنّها مثبتةٌ زيادةً ولا يدرأ عنه الحدّ»[2].

وخالف في هذا القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله ورأى أنّ شهادةَ العدلين بوجود المشهود عليه بالقتل بعيداً عن موضع القتل في يوم القتل مانعةٌ من قبول شهادة المثبتين للقتل، وصحّح قولَ القاضي ابنُ عبدالبرّ فقال:

«وقول إسماعيل عندي صحيحٌ لأنّه شبهةٌ يدرأ بها الحدُّ، ولا ينبغي أن يقدم على الدّم إلاّ باليقين دون الشّكّ»[3].

والذي يظهر تقديم شهادة المثبتين على النّافين لأنّ المثبت معه زيادة علم ومن علم حجّةٌ على من لا يعلم.

ويدلّ على تقديم شهادة الإثبات على شهادة النّفي ما يلي:

١ ـ نصوصٌ كثيرة قدّم فيها العلماء ما كان مثبتاً على ما كان نافياً كما

(١) أي إحدى الشّهادتين.

(٢) تهذيب الفروق ١٠٩/٤ للقرافي، ونقل عن سحنون من أئمّة المالكيّة أنّه يستثنى من هذا أن يشهد الجمعَ العظيمَ كالحجيج ونحوهم أنّه وقف بهم أو صلّى بهم العيد في ذلك اليوم فلا يحدّ حينئذ لأنّ هؤلاء لا يشتبه عليهم أمرُه بخلاف الشّاهدين.

(٣) الكافي ٩١٢/٢.

قدّموا حديث بلال رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ صلّى في الكعبة على قول الفضل بن العبّاس: لم يصلّ فيها، فأخذ النّاس بشهادة بلالٍ[1].

وقد ترجم البخاري لهذا بقوله: «بابٌ إذا شهد شاهدٌ أو شهودٌ بشيءٍ وقال آخرون: ما علمنا بذلك يحكم بقول من شهد».

وقد حكى فيه الاتّفاق ابنُ بطّال وابن حجر.

قال ابن بطّال: «لا خلاف بين الفقهاء[2] أنّ البيّنتين إذا شهدت إحداهما بإثبات شيءٍ وشهدت الأخرى بنفيه وتكافئا في العدالة أنّه يؤخذ بقول من أثبت دون من نفى؛ لأنّ المثبت علم ما جهل النّافي والقولُ قول من علم»[3].

وقال ابن حجر: «المثبِتُ مقدّمٌ على النّافي وهو وفاقٌ من أهل العلم إلاّ من شذّ ولا سيّما إذا لم يتعرّض إلاّ لنفي علمه»[4].

٢ ـ ولأنّ البيّنات شرعت في الأصل للإثبات[5].

٣ ـ ولأنّ الشّهادة المثبتة فيها زيادة اطّلاعٍ وعلمٍ لم تكن مع الأخرى[6].

غير أنّه إذا اعتبر مذهب الجمهور الذين يقدّمون شهادة المثبتين على شهادة النّافين فينبغي التّنبّه أنّ باب الدّماء خطير ينبغي التّثبّت فيه قدر

---

(١) انظر: صحيح البخاري ـ مع الفتح ٥/٢٥٠.

(٢) انظر: فواتح الرّحموت بشرح مسلّم الثبوت ٢/٢٠٠، وتهذيب الفروق ٤/١٠٩، وفتح الباري ٥/٢٥٠، وحاشية الشّيخ سليمان آل الشّيخ على المقنع ٤/٣١٠، والتّعارض والتّرجيح بين الأدلّة الشّرعيّة ٢/١١٣ ـ ١٢٠ للبرزنجي، وتعارض البيّنات في الفقه الإسلامي ٢٣٩ ـ ٢٤٠ لمحمّد عبدالله الشّنقيطي.

(٣) شرح صحيح البخاري ٨/١٢.

(٤) فتح الباري ٥/٢٥١.

(٥) تعارض البيّنات في الفقه الإسلامي ٢٣٩ ـ ٢٤٠ لمحمّد عبدالله الشّنقيطي.

(٦) المصدر السّابق.

المستطاع، ولا شكّ أنّ قضاة المحاكم الشّرعيّة تقوم عندهم قرائن عديدة يراعونها في إصدار الأحكام على الجناة، ولا يقدمون على الحكم بإراقة دم امرىء بمجرّد شهادة المثبتين، بل يبحثون في شهادة النّافين على ضوء ما تجمّع لديهم من قرائن، ولعلّ إسماعيل بن إسحاق ـ وهو قاضي بغداد المشهور ـ راعى جانب الاحتياط في الدّماء لذا رأى اعتبار شهادة الذين شهدوا أنّ المتّهم بالقتل كان يوم الجريمة في مكان بعيد عن مكانها.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

الفصل الثّاني عشر
العتق والولاء

وفيه سبع مسائل:

المسألة الأولى: المعتِق يقول للعبد: إن بعتُك فأنت حرٌّ.

المسألة الثّانية: حكم عتق السّائبة وهو العبد يقول له سيّدُه: أنت سائبة يريد بذلك عتقَه وأن لا ولاء لأحد عليه.

المسألة الثّالثة: الولاء بالكُبَرِ.

المسألة الرّابعة: الولد لا يكون مملوكاً لأبيه.

المسألة الخامسة: حكم عتق العبيد أثناء موت سيّدهم.

المسألة السّادسة: اتّفاق أهل العلم على أنّ أمة الرّجل إذا حملت منه فإنّ الولد يتحرّر في بطن أمّه.

المسألة السّابعة: ما يجوز للعبد أن يراه من سيّدته.

***

[١٦٤] ـ المسألة الأولى: المُعْتِقُ يقول لعبده: إن بعتكَ فأنتَ حرٌّ:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ السيّد إذا قال لعبده: «إن بعتُكَ فأنتَ حرٌّ» عَتَقَ العبدُ، لأنّه أشبه بقوله له: «أنتَ حرٌّ

قبل بيعي إيّاك»[١].

وفي المسألة قولان لمالك:

القول الأوّل: أنّ العبد يُعْتَقُ على البائع ويردّ الثّمن للمشتري، وهو نصّ الإمام مالك في «المدوّنة» ففيها: «قلتُ: أرأيتَ إن قال رجلٌ لعبده: إن بعتُكَ فأنتَ حرٌّ؟ قال: قال مالكٌ: يُعْتَقُ على البائع ويردّ الثّمن»[٢]، وهذا القول هو المشهور عند المالكيّة[٣]، وعليه اقتصر الشّيخُ خليل بن إسحاق[٤]، وإلى هذا ذهب الشّافعيّ[٥]، وأحمد[٦].

واختلف في توجيه هذا المشهور على ثلاثة أقوال:

١ ـ فقيل: لأنّ محمله: «فأنت حرٌّ قبل بيعي إيّاك»، وهو للقاضي إسماعيل.

٢ ـ وقيل: لأنّ العتق والبيع وقعا معاً فغلب العتق لقوّته، وهو لمحمّد بن الموّاز.

٣ ـ وقيل: لأنّه يعتق على البائع بنفس قوله: «بعتُ» قبل أن يقول المشتري: «اشتريتُ»؛ لأنّه إنّما علّق على فعل نفسه، وهو لسحنون.

وضعّف هذا الأخير بأنّ حقيقة البيع عرفاً الإيجاب والقبول[٧].

---

(١) انظر: قول القاضي إسماعيل في الذّخيرة ١١/١٠٥، وحاشية محمّد البناني ٨/١٢٤.

(٢) المدوّنة ٢/٣٦٠.

(٣) شهّره العدوي كما في حاشيته على الزّرقاني ٨/١٢٤.

(٤) انظر: شروح خليل للموّاق ٦/٣٣٠، والزّرقاني ٨/١٢٤، والآبي ٢/٢٩٨، عند قول خليل: «وَعَتَقَ عَلَى البَائِعِ إنْ عَلَّقَ هُوَ وَالمُشْتَرِي عَلَى البَيْعِ وَالشِّرَاءِ».

(٥) انظر الأمّ ٧/١٣٧ ـ دار المعرفة.

(٦) نصّ عليه أحمد في رواية الجماعة ولم ينقل عنه في ذلك خلافٌ، وهو المذهب وعليه الأصحاب من حيث الجملة، قاله المرداويُّ في الإنصاف ٤/٣٥٦.

(٧) انظر: حاشية محمّد البناني ٨/١٢٤.

القول الثّاني: لا حريّة للعبد وهو رقٌّ للمشتري يعتق عليه، واختاره عبدالعزيز بن أبي سلمة وعبدُالملك بن الماجشون من أئمّة المالكيّة، وهو قول أبي حنيفة(١).

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ ـ أنّ العبد يكون بعد البيع في ملك المشتري فلا يعتق عليه وقد اشتراه قال اللّخمي وابن رشد: «وهو القياس لأنّ العتق إنّما يقع بتمام البيع وهو حينئذ قد انتقل إلى ملك المشتري»(٢).

٢ ـ ولأنّ السّبب قد ينقطع عنه أثرُه لمانع كما إذا قال: إن ملكته فهو صدقةٌ أو إن تزوّجتها فهي طالقٌ، فإنّ العصمة والملك ينتفيان بما تقدّم التزامُه(٣).

١٦٥ ـ المسألة الثّانية: حكم عتق السّائبة وهو العبد يقول له سيّدُه: أنت سائبة يريد بذلك عتقَه وأن لا ولاء لأحد عليه(٤):

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى جواز عتق السيّد عبدَه سائبةً وهو أن يقول: أنت سائبةٌ ويريد بذلك عتقه وأن لا ولاء لأحد عليه(٥).

وفي المسألة ثلاثة أقوال عند المالكيّة:

الأوّل: يكره أن يُعْتَقَ أحدٌ سائبةً، فإن أعتق كذلك نفذ عتقُه وكان ولاؤه لجماعة المسلمين، وهو المشهور من مذهب مالك عند أصحابه، وقد

---

(١) انظر: بدائع الصّنائع ٣/٨٤، ٤/٥٨ ـ دار الكتاب اللّبنانيّ.

(٢) انظر: الذّخيرة ١١/١٠٤، والتّاج والإكليل ٦/٣٣٠، وحاشية العدوي ٨/١١٧، وحاشية البناني ٨/١٢٤.

(٣) انظر: الذّخيرة ١١/١٠٤.

(٤) انظر: في تعريف السّائبة مشارق الأنوار ٢/٢٣٢، والاقتضاب في شرح الموطّأ ٢/٣٨١.

(٥) أي: بالخصوص فيكون ولاؤه للمسلمين، وانظر: التّمهيد ٣/٧٤.

رواه عنه ابنُ القاسم وابن وهب وابن عبدالحكم وأشهب[١]، وعليه اقتصر الشّيخ خليل بن إسحاق[٢]، والقول بالكراهة مذهب جمهور الفقهاء[٣].

الثّاني: لا بأس أن يعتق العبدُ سائبةً، وهو ظاهر قول مالك في «الموطّأ» حيث أنّ ولاءه للمسلمين وعقله عليهم فقال: «إنّ أحسن ما سمع في السّائبة أنّه لا يوالي أحداً، وأنّ ميراثه للمسلمين وعقلَه عليهم»[٤].

قال ابن عبدالبرّ: «وهذا يدلّك على تجويزه لعتق السّائبة»[٥].

واختار هذا القولَ من أئمّة المالكيّة أصبغ فقال: «لا بأس بعتق السّائبة ابتداء»[٦]. وقال هو وسحنون: «لا تعجبنا كراهةُ مالكٍ لذلك وهو جائزٌ»[٧].

وتعقّبهما ابنُ العربي قائلاً: «باعُه في العلم أوسع منهم»[٨].

وما اختاره أصبغ وسحنون هو ما ارتضاه القاضي إسماعيل قال ابن عبدالبرّ:

«وله احتجّ إسماعيل بن إسحاق القاضي وإيّاه تقلّد. ومن حجّته في ذلك أنّ عتق السّائبة مستفيضٌ بالمدينة لا ينكره عالمٌ، وأنّ عبدالله بن عمر[٩] وغيره من السّلف أعتقوا السّائبة، وأنّ عمر بن الخطّاب قال: السّائبة والصّدقة ليومهما، أي لا يتصرّف في شيء منهما»[١٠].

---

(١) انظر: التّمهيد ٣/٧٣.
(٢) انظر: شروح خليل للموّاق ٦/٣٦٠، والزّرقاني ٨/١٧١، والرّهوني ٨/٢٢٣، والآبي ٢/٣١٥، عند قول خليل: «كَسَائِبَةٍ وَكُرِهَ».
(٣) عزاه للجمهور اليفرني في الاقتضاب ٢/٣٨١، وابنُ حجر في فتح الباري ١٢/٤١.
(٤) الموطّأ ٢/٣٤٠.
(٥) التّمهيد ٣/٧٣.
(٦) التّمهيد ٣/٧٤.
(٧) المنتقى ٦/٢٨٦.
(٨) المسالك شرح موطّأ الإمام مالك ٦/٥٢٩.
(٩) انظر: فتح الباري ١٢/٤١.
(١٠) التّمهيد ٣/٧٤.

فهذان قولان في المسألة عن مالك الكراهة والجواز ابتداء بلا كراهة، وهو اختلاف بين القولين عن الإمام يصعب تخريج وجه للجمع بينهما ولذا قال ابن عبدالبرّ: «قد يحتمل أن يكون قولُ مالكٍ: لا يعتق أحدٌ سائبةً رجوعاً عن قوله المعروف[1] والله أعلم، ولكن أصحابه على المشهور من قوله[2][3].

الثّالث: المنع من عتق السّائبة، وإليه ذهب ابن الماجشون[4].

فالأقوال إذاً ثلاثة الجواز والكراهة والمنع.

أمّا الجواز فحجّته ما يلي:

١ ـ ما تقدّم من استفاضته بالمدينة لا ينكره عالم وفعله عمر وابنه. ولا يختلف في أنّ سالماً مولى أبي حذيفة أعتقته مولاتُه سائبةً ولم يقل أحدٌ: إنّ رسول الله ﷺ نهى عن ذلك[5].

٢ ـ ولأنّ قول السيّد: عتقتك سائبةً هو كقوله: عتقتك[6].

وأمّا الكراهة فلما يلي:

١ ـ أنّ «السّائبة» من ألفاظ الجاهليّة في الأنعام وقد أبطله الله تعالى في القرآن بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾[7].

قال العيني: «قيل: هو أن يقول لعبده: أنت سائبةٌ»[8].

---

(١) وهو جواز عتق السّائبة.
(٢) وهو كراهة عتق السّائبة.
(٣) التّمهيد ٣/٧٣.
(٤) انظر: شرح الزّرقاني ٨/١٧١. ويعني أنّه محرّم.
(٥) انظر: التّمهيد ٣/٧٦.
(٦) انظر: المنتقى ٦/٢٨٦.
(٧) المائدة: الآية ١٠٣.
(٨) عمدة القاري ٢٣/٢٥٣.

٢ ـ ما رواه ابن عمر «أنّ رسول الله ﷺ نهى عن بيع الولاء وعن هبته»[١] والمُعْتَقُ سائبةً في معناه لأنّ السيّد يعتقه ولا يكون ولاؤه لأحد من النّاس[٢].

٣ ـ عن عبدالله بن مسعود قال: «إنّ أهل الإسلام لا يسيّبون، وإنّ أهل الجاهليّة كانوا يسيّبون»[٣].

وأمّا المنع تحريما وهو لابن الماجشون فلم أقف على ما احتجّ به ولعلّه اعتبره من باب هبة الولاء وقد نهي عنه والنّهي للتّحريم.

والحاصل أنّ السّائبة هو العبد يعتق يقول له مالكُه: أنت سائبة يريد بذلك عتقه وأن لا ولاء له عليه، أو يقول له: أعتقتك سائبة، والعتق على هذا ماض بإجماع الفقهاء[٤]. وإنّما اختلف الفقهاءُ في أمرين:

الأوّل: حكمه؛ فالجمهور على كراهته، وأجازه مالك في قول اختاره القاضي إسماعيل بن إسحاق.

الثّاني: ولاؤه؛ فالجمهور على أنّ ولاءه لمعتقه، وذهب مالك إلى أنّ ولاءه لجماعة المسلمين[٥]، وبه قال القاضي إسماعيل بن إسحاق.

---

(١) أخرجه البخاري ٨٩٦/٢، رقم: ٢٣٩٨ ـ تحقيق: البغا، ومسلم ١١٤٥/٢، رقم: ١٥٠٦.

(٢) انظر: التّمهيد ٧٣/٣، والمنتقى ٢٨٦/٦، والبيان والتّحصيل ٤٨٩/١٤، والمسالك ٥٣٠/٦.

(٣) انظر: التّمهيد ٧٤/٣. وهذا الأثر أخرجه البخاري ٣٤١/٦، رقم: ٦٣٧٢ ـ تحقيق: البغا.

(٤) حكى الإجماع فيه القاضي عياض في مشارق الأنوار ٢٣٢/٢.

(٥) انظر: موطّأ محمّد بن الحسن ٢٧١، والتّفريع ٢٧/٢، والبيان ٥٣٦/٨، والمغني ٢٢١/٩.

١٦٦ ـ المسألة الثّالثة: الولاء بالكُبَرِ[(١)]:

أجمع العلماءُ[(٢)] أنّ الولاء للكُبَر وتفسيرُه أن يعتق الرّجلُ عبداً ثمّ يموت المُعْتِقُ ويخلّف ابنين، فيموتُ أحدُ الابنين ويخلّف ابناً، ثمّ يموتُ العبدُ المُعْتَقُ، فولاءُ هذا العبدِ لابن المُعْتِقِ وليس لابن الابن شيءٌ مع الابن[(٣)].

وهو مذهب عدد من الصّحابة لم يعلم لهم مخالفٌ، وقد روى القاضي إسماعيل في ذلك آثاراً عن بعض الصّحابة.

قال القاضي إسماعيل: حدّثنا حجّاج، قال: حدّثنا هشام، قال: حدّثنا المغيرة، عن إبراهيم أنّ عليًّا وابن مسعودٍ وزيداً كانوا يقولون: الولاء للكبير[(٤)].

وحدّثنا حجّاج، قال: حدّثنا هشام، عن الأشعث، عن الشّعبيّ، عن عليّ وابن مسعود وزيد مثل ذلك.

قال القاضي: فأوجب هؤلاء الولاء للأقرب فالأقرب خاصّة، ولم يجعلوه مشتركاً على طريق الفرائض[(٥)].

وشذّ القاضي شريح فقال: يشتركان فيه كإرث المال[(٦)].

---

(١) الولاءُ: هو حقّ ميراث المُعْتِقِ من المُعْتَقِ. والكُبَرُ: بضمّ الكاف أي الكبير في الدّرجة والقرب وليس المراد الكبير في السنّ، انظر: روضة الطّالبين ١٢/١٧٥، وفيض القدير ٦/٣٧٦.

(٢) انظر: الإجماع لابن المنذر ص ١٠٠، ومختصر الطّحاويّ ص ٢٠٠، والمدوّنة ٣/٨١، والأمّ ٨/٣٦٣ ـ تحقيق: حسّون، وروضة الطّالبين ١٢/١٧٥، والمغني ٩/٢٤٩.

(٣) انظر: المعونة ٣/١٤٥٤، والمغني ٩/٢٥١.

(٤) أخرجه القاسم بن حزم السّرقسطيّ في غريب الحديث ـ كما في نصب الرّاية ٤/١٥٤ ـ من طريق المغيرة به.

(٥) نقل هذا عن القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ٣/٦٢.

(٦) انظر: الإشراف ٢/٩٩٣، والمغني ٩/٢٥٠. وروى حنبل ومحمّد بن الحكم عن الإمام أحمد نحو قول شريح، وغلّطهما أبو بكر في روايتهما فإنّ الجماعة رووا عن أحمد مثل قول الجمهور. قال أبو الحارث: «سألتُ أبا عبدالله عن الولاء بالكُبَر فقال: كذا روي عن عمر وعثمان وعليّ وزيد وابن مسعود أنّهم قالوا: الولاء للكُبَر. إلى هذا القول أذهب. انظر: المغني ٩/٢٥٠ ـ ٢٥١.

قال القاضي إسماعيل: حدّثنا حجّاج، قال: حدّثنا أبو عوانة، عن المغيرة، عن إبراهيم في أخوين ورثا مولى كان أعتقه أبوهما، فمات أحدُ الأخوين وترك ولداً، قال: كان شريحٌ يقول: من ملك شيئاً حياته فهو لورثته من بعده[1]. قال: وكان عليّ وعبدالله وزيد يقولون: الولاءُ للكبير.

وحدّثنا حجّاج، قال: حدّثنا حمّاد، عن قتادة أنّ شريحاً قال في رجل ترك جدّه وابنه ومولى قال: للجدّ السّدسُ من الولاء وما بقي فللابن. قال قتادة: وقال زيد: الولاءُ للابن كلّه[2].

وقد ذكر ابنُ عبدالبرّ أنّ جمهور فقهاء الأمصار على قول عليّ وعبدالله وزيد وأنّ الولاء لا يجوز في الميراث إلاّ لأقرب النّاس للمعتِق يوم يموت الموروثُ المُعْتَقُ، وهو الذي عليه النّاس[3].

ومن حجج الجمهور على ما ذهبوا إليه ما يلي:

١ ـ حديث النّبيّ ﷺ: **«المولى أخٌ في الدِّين ووليُّ نعمةٍ، وأولى النّاس بميراثه أقربُهم من المُعْتِق»**[4].

٢ ـ أنّ ابن مُعْتِقِه أقرب عصبة سيّده[5].

٣ ـ ولأنّ الولاء من أسباب التّوارث فلم يورَّث كالقرابة والنّكاح[6].

٤ ـ ولأنّه إجماعٌ من الصّحابة لم يظهر عنهم خلافُه فلا يجوز مخالفتُه[7].

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور في سننه ١١٤/١، رقم: ٢٦٥، من طريق أبي عوانة به كإسناد القاضي إسماعيل بن إسحاق.

(٢) انظر: التّمهيد ٦٢/٣ ـ ٦٣.

(٣) انظر: التّمهيد ٦٢/٣.

(٤) أخرجه البيهقيّ ٣٠٤/١٠، والدّارميّ ٤٦٧/٢، رقم: ٣٠٠٦، من طريق سعيد بن عبدالرّحمٰن، ثنا يونس، عن الزّهريّ به، وإسناده ضعيف لإرساله.

(٥) انظر: المغني ٢٤٩/٩.

(٦) انظر: المغني ٢٥١/٩.

(٧) انظر: المغني ٢٥١/٩.

٥ ـ أنّ الولاء مستحقٌّ بالقرب والابنُ أولى به من ابن الابن ولا يستحقُّ البطنُ الثّاني شيئاً ما بقي أحدٌ من البطن الأعلى(١).

٦ ـ أنّ الولاء مع اختصاصه بالتّعصيب يختصُّ بمن قوي تعصيبُه وقرب دون من بعد عنه بخلاف الميراث؛ لأنّ الجدّ يرث بالولاء مع الابن ويرث معه في المال، فثبت أنّ الولاء طريقه طريق الولايات فهو للأقرب فالأقرب(٢).

٧ ـ ولأنّ ما يستحقُّ بالتّعصيب شيئان ميراثٌ وولايةٌ، إمّا في نكاح أو قصاص، وفي كلّ ذلك لا يدخل أبناءُ الأبناء مع وجود آبائهم وعمومتهم فكذلك الإرث به(٣).

١٦٧ ـ المسألة الرّابعة: الولد لا يكون مملوكاً لأبيه:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الولد لا يكون مملوكاً لأبيه، خلافاً لمن قال: إنّه يشتريه فيملكه ولا يعتق إلاّ إذا أعتقه.

وحجّة ما ذهب إليه القاضي إسماعيل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ۝٩٢ إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ۝٩٣﴾(٤).

فأبان الله تعالى المنافاة بين الولادة والملك(٥).

واستدلّ القاضي إسماعيل بن إسحاق بدليل آخر فقال رحمه الله تعالى:

---

(١) انظر: الإشراف ٩٩٢/٢ ـ تحقيق: الحبيب بن طاهر.
(٢) انظر: الإشراف ٩٩٣/٢.
(٣) انظر: الإشراف ٩٩٣/٢.
(٤) مريم: الآية ٩٢ ـ ٩٣.
(٥) انظر: قول القاضي إسماعيل في أحكام القرآن للكيا الهرّاسيّ ٢٧١/٤.

«قد اتّفق أهلُ العلم على أنّ أمة الرّجل إذا حملتْ منه فإنّ الولد يتحرّر في بطن أمّه، مع أنّ العبرة في رِقّ الولد برقّ الأمّ، وحرّيّة الوالد لا تقتضي حرّيّة الولد، فلم يكن عتقُ الولد من جهة كون الأب حرّاً، وإنّما كان من جهة أنّ الولد لو علق رقيقاً لكان ملكاً للوالد، ولا يثبت الملكُ للوالد على الولد أصلاً. إلاّ أنّ الولد تمّ حرّ الأصل لأنّه لا حاجة إلى إثبات الرِّقّ والملك للولد، فعلق الولدُ حرًّا هنالك حتّى لا يثبت للوالد على الولد ملكٌ»[1].

والحاصل أنّ الوالد لا يملك ولده، وعلى القول بأنّه يملكه فإنّه يعتق عليه بمجرّد عقد الشّراء، ولا يحتاج إلى التّصريح بالعتق، فعاد الأمر إلى أنّه لا يملكه، وبهذا قال جمهور الفقهاء ومعهم الأئمّة الأربعة[2].

وحجّتهم ما يلي:

١ ـ الآية الكريمة السّابقة.

قال ابن العربيّ: «قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾ إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾﴾[3] فيه دليلٌ على أنّ الرّجل لا يجوز أن يملك ابنَه. ووجهُ الدّليل عليه من هذه الآية أنّ الله تعالى جعل الولديّة والعبديّة في طرفي تقابل، فنفى إحداهما وأثبت الأخرى، ولو اجتمعا لما كان لهذا القول فائدة يقع الاحتجاجُ بها والاستدلالُ عليها؛ ولهذا أجمعت الأمّةُ على أنّ أمة الرّجل إذا حملت فإنّ ولدها في بطنها حرٌّ لا رقَّ فيه بحال، وما جرى في أمّه موضوعٌ عنه.

وإذا اشترى الحرُّ أباه وابنه عتقا عليه حين يتمّ الشّراءُ، وفي الحديث الصّحيح: «**لا يجزي ولدٌ والده إلاّ أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه**»[4].

---

(١) أحكام القرآن ٢٧١/٤ للهرّاسيّ.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٢٨٥/٣، والمعونة ١٤٤٨/٣، وأحكام القرآن ٢٧١/٤، للهرّاسيّ، والمغني ٢٢٤/٩.

(٣) مريم: الآية ٩٢ ـ ٩٣.

(٤) أخرجه مسلم ١١٤٨/٢، رقم: ٢٥، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

والأوّل دليلٌ من طريق الأولى فإنّ الأب إذا لم يملك ابنه من علوّ مرتبته فالابن بعدم ملك الأب أولى مع قصوره عنه»[1].

٢ ـ ما رواه سمرة بن جندب رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: «**من ملك ذا رحمٍ محرم فهو حرٌّ**»[2]، والولد من رحمه فيجب أن يعتق عليه[3].

١٦٨ ـ المسألة الخامسة: حكم عتق العبيد أثناء موت سيّدهم:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المرء إذا عتق عند مرض موته عبيداً له ولا مال له غيرهم أنّه يقرع بينهم على ثلاثة أسهم، فيُعتق الثّلث ويُردّ الثّلثان[4].

وقد روى القاضي إسماعيل في ذلك أحاديثَ ذكرها ابنُ عبدالبرّ في «التّمهيد»[5].

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: حدّثنا سليمان بن حرب، قال: حدّثنا حمّاد، عن أيّوب، عن أبي قلابة[6]، عن أبي المهلّب[7]، عن عمران بن حصين:

«أنّ رجلاً أعتق ستّةَ أعبدٍ له عند موته لم يكن له مالٌ غيرهم، فبلغ

---

(١) أحكام القرآن ١٢٥٣/٢.
(٢) أخرجه أبو داود ٣٥٨/٤، رقم: ٣٩٤٥، والتّرمذيّ ٣٩/٣، رقم: ١٣٦٥، وابن ماجه ١٤٦/٤، رقم: ٢٥٢٤، من طرق عن حمّاد بن سلمة، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة به. وإسناده ضعيف لتدليس الحسن وهو البصريّ فإنّه لم يسمع كلَّ أحاديث سمرة، لكن له شاهد من حديث ابن عمر يتقوّى به ومن أجله صحّح الحديثَ الألبانيُّ كما في إرواء الغليل ١٦٩/٦ ـ ١٧١.
(٣) انظر: المعونة ١٤٤٨/٣، والمغني ٢٢٤/٩.
(٤) انظر: التّمهيد ٤٢٥/٢٣.
(٥) انظر: التّمهيد ٤١٨/٢٣ ـ ٤٢١.
(٦) عبدالله بن زيد.
(٧) عبدالرّحمٰن بن عمرو الجَرْمِيّ.

ذلك رسول الله ﷺ، فقال للرّجل قولاً شديداً، ثمّ دعاهم فجزّأهم ثلاثةَ أجزاءٍ، فأقرع بينهم، فأعتق اثنين، وأرقّ أربعةً»[1].

قال التّرمذيّ[2] «وقد رُوي من غير وجهٍ عن عمران بن حصين، والعملُ على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النّبيّ ﷺ وغيرهم، وهو قول مالك[3] والشّافعيّ[4] وأحمد[5] وإسحاق يرون استعمالَ القرعة في هذا وفي غيره. وأمّا بعض أهل العلم من أهل الكوفة[6] وغيرهم فلم يروا القرعة وقالوا: يُعْتَقُ من كلّ عبدٍ الثّلثُ، ويُسْتَسْعى[7] في ثلثي قيمته»[8].

والحاصل أنّ جمهور الفقهاء رأوا أن يقرع بين العبيد على ثلاثة أسهم فيعتق الثّلث ويرقّ الباقي، بناء على حديث عمران بن حصين وهو حديث ثابت نصّ في المسألة.

وخالف في هذا أبو حنيفة ورأى أن يعتق من كلّ واحدٍ منهم ثلثه ويُسعى في الباقي، وحُكم كلّ واحدٍ منهم ما دام يسعى حكم المكاتب، ولم ير أن يقرع بينهم كما دلّ عليه حديثُ عمران بن حصين.

---

(١) أخرجه مسلم ١٢٨٨/٣، رقم: ٥٧، من طريق حمّاد به مثل إسناد القاضي إسماعيل، وللحديث طرق أخرى رواها القاضي إسماعيل تراجع في التّمهيد ٤١٦/٢٣ ـ ٤٢١.
(٢) وهو أحد من أخرج هذا الحديث.
(٣) انظر: الموطّأ ٣٢٥/٢ ـ ٣٢٦، والمدوّنة ٣٧٣/٢ ـ ٣٧٤، والتّفريع ٢٣/٢، والتّمهيد ٤٢١/٢٣، والاستذكار ١٣٩/٢٣، والمعونة ١٤٤٣/٣.
(٤) انظر: الأمّ ٢٦٤/٨، ومعرفة السّنن والآثار ٣٩٢/٢٤، و تهذيب البغوي ٣٧٤/٨. قال الشّافعيّ: «وبهذا كلّه نأخذ، وكلٌّ واحدٍ من هذه الأحاديث ثابتٌ عندنا عن رسول الله ﷺ».
(٥) انظر: المغني ٣٧٩/١٤.
(٦) انظر: مختصر الطّحاوي ٣٨١ ـ ٣٨٢، وفتح القدير ٤٥٧/٤ ـ ٤٥٨.
(٧) استسعاءُ العبد إذا عَتَقَ بعضُه ورقّ بعضُه هو أن يسعى في فكاك ما بقي من رقّه، فيعمل ويكسب ويصرف ثمنه إلى مولاه، فسُمّي تصرّفُه في كسبه سعايةً. وقيل: معناه استسعى العبدُ لسيّده: أي يستخدمه مالكُ باقيه بقدر ما فيه من الرّقّ ولا يحمّله ما لا يقدر عليه. انظر: نهاية ابن الأثير ٣٧٠/٢ (سعي).
(٨) جامع التّرمذيّ ٣٧/٣ ـ ٣٨.

وحجّة أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنّ هؤلاء العبيد تساووا في سبب الاستحقاق فيتساوون في الاستحقاق، كما لو كان يملك ثلثَهم وحده وهو ثلثُ ماله. أمّا القرعةُ بينهم فهي من القمار وحكم الجاهليّة.

وأجاب عن ذلك جمهور الفقهاء بما يلي:

١ ـ حديث عمران هذا فإنّه نصٌّ في محلّ النّزاع، وحجّةٌ في القرعة والثّلث.

قال ابن عبدالبرّ: «ردّ الكوفيّون السّنّة المأثورة في هذا الباب إمَّا بأن لم تبلغهم أو بأن لم تصحّ عندهم. ومن أصل أبي حنيفة وأصحابه عرضُ أخبار الآحاد على الأصول المجتمع عليها أو المشهورة المنتشرة. والحجّةُ قائمةٌ على من ذهب مذهبهم بالحديث الصّحيح الجامع في هذا الباب، وليس الجهلُ بالسّنّة ولا الجهل بصحّتها علّةً يصحّ لعاملٍ الاحتجاجُ بها»[١].

وقال ابن قدامة: «قول رسول الله ﷺ واجبُ الاتّباع سواء وافق القياس أو خالفه لأنّه قول المعصوم الذي جعل الله تعالى قوله حجّةً على الخلق أجمعين، وأمرنا باتّباعه وطاعته، وحذّر العقابَ في مخالفة أمره، وجعل الفوز في طاعته والضّلال في معصيته»[٢].

٢ ـ أنّ قول الحنفيّة في هذه المسألة في مخالفة القياس والأصول أعظم والضّرر في مذهبهم أشدّ؛ وذلك لأنّ الإجماع منعقدٌ على أنّ صاحب الثّلث في الوصيّة وما في معناها لا يصل له شيءٌ حتّى يحصل للورثة مثلاه، وفي مسألتنا يعتقون الثّلث ويستسعون العبيد في الثّلثين، فلا يحصل للورثة شيءٌ في الحال أصلاً، ويحيلونهم على السّعاية، وربّما لا يحصل منها في الشّهر إلاّ درهم أو درهمان، فيكون هذا في حكم من لم يحصل له شيءٌ.

وفيه ضرر على العبيد لأنّهم يجبرونهم على الكسب والسّعاية عن غير

(١) الاستذكار ٢٣/١٣٩.
(٢) المغني ١٤/٣٨١.

اختيار منهم، وربّما كان المجبرُ على ذلك جاريةً فيحملها ذلك على البغاء، أو عبداً فيسرق أو يقطع الطّريق، وفيه ضررٌ على الميّت حيث أفضوا بوصيّة الظّلم والإضرار وتحقيق ما يوجب له العقاب من ربّه والدّعاء عليه من عبيده وورثته[١].

قال ابن عبدالبرّ:

«في قول الكوفيّين في هذا الباب ضروبٌ من الخطأ والاضطراب مع خلاف السّنّة في ذلك.

وقد ردّ عليهم جماعةٌ من المالكيّين والشّافعيّين وغيرهم، **منهم إسماعيل** وغيره. وحكمُهم بالسّعاية فيه ظلمٌ لأنّهم أحالوهم على سعاية لا يدرى ما يحصل منها. وظلمٌ للورثة إذ أجازوا عليهم في الثّلث عتق الجميع بما لا يدرى أيضاً أيحصل أم لا. وظلم للعبيد لأنّهم أُلزموا مالاً من غير جنايةٍ»[٢].

١٦٩ ـ المسألة السّادسة: اتّفاق أهل العلم على أنّ أمة الرّجل إذا حملت منه فإنّ الولد يتحرّر في بطن أمّه:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى أنّ أهل العلم على أنّ أمة الرّجل إذا حملت منه فإنّ الولد يتحرّر في بطن أمّه وإذا ولد كان حرًّا عتيقاً[٣].

قال ابن المنذر: «وأجمعوا أنّ ولد أمّ الولد من سيّدها حرٌّ»[٤].

وقال ابن العربيّ: «أجمعت الأمّة على أنّ أمة الرّجل إذا حملت فإنّ ولدها في بطنها حرٌّ لا رِقَّ فيه بحالٍ»[٥].

---

(١) انظر: المغني ٣٨١/١٤ ـ ٣٨٢.
(٢) التّمهيد ٤٢٥/٢٣.
(٣) انظر: أحكام القرآن ٢٧١/٤ للهرّاسيّ.
(٤) الإجماع ١٥٤.
(٥) أحكام القرآن ١٢٥٣/٢. وانظر: أحكام القرآن للجصّاص ٢٨٥/٣، والمعونة ١٤٩٦/٣، والبيان ٥٢١/٨، والمغني ٥٩٠/١٤.

١٧٠ - المسألة السابعة: ما يجوز للعبد أن يراه من سيّدته:

ذهب القاضي إسماعيل بنُ إسحاق إلى أنّه يجوزُ للعبد أن يرى من سيّدته ما يراه ذوو المحارم منها مثل الأب والأخ.

واستدلّ القاضي إسماعيل لرأيه هذا بما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ﴾[(١)]، فاستثنى سبحانه ملكَ اليمين - وهم العبيد - في جواز إبداء الزّينة كما استثناه فيمن ذكر معه من البعل والأب وغيرهما.

بينما ذهب سعيد بن المسيّب إلى أنّ الآية الكريمة لم يُرد بها العبيد قال القاضي إسماعيل[(٢)]: «حدّثنا أبو بكر - يعني ابن أبي شيبة - قال: أخبرنا أبو أسامة، عن يونس بن أبي إسحاق، عن طارق، عن ابن المسيّب قال: «لا تغرّنكم هذه الآية ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ ...﴾[(٣)]، إنّما عنى بها الإماء[(٤)] ولم يعن بها العبيدَ»»[(٥)].

ثانيا: قوله تعالى: ﴿لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِ ثَلَٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْ﴾[(٦)].

وجهُ الاستدلال أنّ الآية ساوت بين ما ملكت الأيمان وبين الأطفال غير البالغين في الاستئذان في الأوقات الثّلاثة المذكورة؛ لأنّ النّاس في تلك

---

(١) النّور: الآية ٣١.
(٢) التّمهيد ١٦/٢٣٥.
(٣) النّور: الآية ٣١.
(٤) في التّمهيد: الآباء، وهو تحريفٌ.
(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف ٤/١١، رقم: ١٧٢٧٤، ومن طريقه القاضي إسماعيل بن إسحاق كما هو هنا.
(٦) النّور: الآية ٥٨.

الأوقات ينبسطون ولا يكونون من التّستّر فيها كما يكونون في غيرها، ويلزمُ من ذلك أنّه في غير تلك الأوقات لا يحتاجُ ملكُ اليمين والطّفلُ غيرُ البالغ للاستئذان.

وقد ضعّف هذا الاستدلالَ ابنُ القطّان الفاسيّ[1] فقال: «هذا ضعيفٌ فإنّه إن ساوى المملوك على الأقلّ في أن لا يرى العورة فما يلزم مساواته له في جواز البدوّ، ولكن مع ضعف استدلاله ـ يعني القاضي إسماعيل ـ فالذي اختاره مُخْتارٌ، والمعتمدُ فيه قولُه عزّ وجلّ: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ . . .﴾[2][3].

ثالثاً: حديثٌ رواه القاضي إسماعيل بإسناده فقال: حدّثنا إسماعيلُ بن أبي كثير، نا أبي، عن ابن شهاب، عن نبهان مولى أمّ سلمة أنّه قال:

«بينا هو يسيرُ معها بطريق مكّة وقد بقي عليه من كتابته ألفا درهم، قالت: هما عندك؟ قلتُ: نعم، قالت: فادفع ما بقي من كتابتكَ إلى محمّد بن عبدالله بن أبي أميّة ـ يعني ابنَ أخيها عبدالله بن أبي أميّة ـ فإنّي قد أعنتُه بها في نكاحه وعليكَ السّلام، ثمّ ألقت دوني الحجابَ قال: فبكيتُ ثمّ قلتُ: والله لا أعطيها إيّاه أبداً، قالت: إنّك والله يا بنيّ لن تراني أبداً، إنّ رسول الله ﷺ عهد إلينا أنّه إذا كان عند مكاتب إحداكنّ وفاءٌ بما بقي من كتابته فاضربن دونه الحجابَ»[4].

وقال إسماعيل بنُ إسحاق: حدّثنا عليُّ بن المدينيّ، حدّثنا سفيان، قال: سمعناه من الزّهريّ، عن نبهان به[5].

قال القاضي إسماعيل: «حديثُ نبهان مولى أمّ سلمة يدلّ على أنّه يجوزُ للعبد أن يرى من سيّدته ما يراه ذو المحارم منها مثل الأب والأخ؛

---

(١) الشّيخ الإمام العلاّمة الحافظ النّاقد المجوّد أبو الحسن علي بن محمّد الفاسي المعروف بابن القطّان، توفّي سنة ٦٢٨هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٣٠٦/٢٢ ـ ٣٠٧.

(٢) النّور: الآية ٣١.

(٣) كتاب النّظر في أحكام النّظر بحاسّة البصر ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٤) سيأتي تخريجه.

(٥) التّمهيد ٢٣٧/٨.

لأنّه لا يحلُّ له أن يتزوّج سيّدته ما دام مملوكاً، لكنّه لا يدخلُ في المحرم الذي يحلّ لها أن تسافر معه لأنّ حرمته لا تدومُ وتزولُ بزوال الرّقّ»[1].

وتعقّبه ابنُ عبدالبرّ قائلاً:

«هذا يقضي على قوله لأنّ منِ لا تدومُ حرمتُه لا يكون ذا محرم مطلقاً، وإذا لم يكن كذلك فالاحتياطُ أن لا يرى العبدُ شعرَ مولاته وغداً كان أو غير وغدٍ، وقد يستحسن ويستحبُّ الوغدُ لأشياء، وقد سوّى الله بين المملوك والحرّ في هذا المعنى فقال: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَـٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟﴾[2]، وقال: ﴿لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾[3]، وحديث أمّ سلمة لم يروه إلاّ نبهان مولاها وليس بمعروفٍ بحمل العلم»[4].

ووجهُ الاستدلال في حديث نبهان هذا في قوله ﷺ: «**إذا كان عند مكاتب إحداكنّ وفاءٌ فاضربن دونه الحجاب**» مفهومُه أنّه إذا لم يكن عند المكاتب وفاء المكاتبة لم تتحجب منه سيّدته؛ لأنّه باق حينئذ على عبوديته بخلاف ما إذا كان يملكُ حقَّ الوفاء فإنّ ذلك جار مجرى من دفعه وخرج عن وصف العبوديّة.

قال القاضي إسماعيل: «ففي هذا الحديث بيان أنّ العبد لا يراها إذا كان عليه وفاء، وإنّما ذلك من حيث دليل خطابه: «إذا كان عند مكاتب إحداكنّ»، فدلّ على أنّه إذا لم يكن كذلك لم يحجب»[5].

فالقاضي إسماعيل يرى أنّ دلالة هذا النصّ على الحكم إنّما هي بدليل الخطاب، وخالفه في هذا ابنُ القطّان الفاسيّ فرأى أنّه بمنطوق النصّ فقال: «ليس من دليل خطابه بل من المنطوق به، وذلك أنّ قوله عليه السّلام:

---

(١) التّمهيد ١٦/٢٣٦.
(٢) النّور: الآية ٥٩.
(٣) النّور: الآية ٥٨.
(٤) التّمهيد ١٦/٢٣٦.
(٥) كتاب النّظر في أحكام النّظر بحاسّة البصر ٢٠٨.

اضربن دونه الحجاب، لا يصحُّ أن يقال إلاَّ فيمن كان غير محجوب، فلو كان من لا وفاء عنده محجوباً ـ كما يعتمد من يبطل دليل الخطاب ـ ما صحّ أن يقال: إذا كان عنده وفاء فاحجبوه، وإنّما يقال ذلك فيمن كان غير محجوب، ويضاف إلى هذا فهم أمّ سلمة رضي الله عنها فإنّها كانت مبديةً له إلى أن علمت بأنّ عنده وفاء بما عليه، فهي ببدوّها له حاملة لقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ﴾[1] على العبيد، إلاَّ أنّها أخبرت بمخصّص عندها ورد على ذلك المطلق فقيّده وهو قوله ﷺ: «**إذا كان عند مكاتب إحداكنّ وفاء فلتحتجب منه**»، فأقام وجدان الوفاء بما عليه مقام الأداء، فرتّب عليه وجوب الاحتجاب عنه»[2].

رابعاً: أثرٌ رواه القاضي إسماعيل[3] بإسناده فقال: أخبرنا أبو بكر، قال: أخبرنا شريكٌ، عن السّدّيّ، عن أبي مالك، عن ابن عبّاس قال: «لا بأس أن ينظر المملوكُ إلى شعر مولاته»[4].

خامساً: أنّ العبد مَحْرَمٌ من سيّدته أي لا يحلُّ له زواجها[5].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من جواز نظر العبد إلى سيّدته هو رأي الإمام مالك بن أنس ففي «الموطّأ»: «قيل: أفتأكلُ المرأةُ مع غير ذي محرم منها أو مع غلامها؟ قال: لا بأس بذلك إذا كان على وجه ما يعرف للمرأة أن تؤاكله»[6].

وقال مالك: «والتي لها الغلامُ الوَغْدُ لا منظر له لا بأس أن يرى شعرَها وكفيها وقدميها، وأمّا الفارهُ فلا، وأمّا الوغدُ لزوجها فكرهه»[7].

---

(١) النّور: الآية ٣١.
(٢) كتاب النّظر في أحكام النّظر بحاسّة البصر ٢٠٨.
(٣) التّمهيد ١٦/٢٣٥ ـ ٢٣٦.
(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف ٤/١١، رقم: ١٧٢٧٠.
(٥) انظر: في ذلك كلام القاضي إسماعيل في التّمهيد ١٦/٢٣٦.
(٦) الجامع لابن أبي زيد القيروانيّ ٢٤٣.
(٧) الجامع لابن أبي زيد القيروانيّ ٢٤٢.

وقال أيضا: «ينظرُ الغلامُ الوغدُ إلى شعر سيّدته، ولا أحبّه لغلام الزّوج»[١].

وإلى هذا القول ذهب ابنُ الجلّاب والقاضي عبدالوهّاب من مالكيّة بغداد:

قال ابنُ الجلّاب: «ولا بأس أن تأكل المرأةُ مع عبدها إذا كان وغداً، ومع خادمها إذا كان مأمونا»[٢].

وقال القاضي عبدُالوهّاب: «ويجوز أن تأكل المرأةُ مع الوغد من عبيدها الذي يؤمن منه التّلذّذ بها، وأن يرى شعرَها، ولا يجوز ذلك مع الشّابّ الذي ربّما حدّثته نفسُه بمحرم منها، أو المرغوب فيه لنظافته»[٣].

وخالفهم ابنُ القصّار البغداديّ فرجّح أنّ العبد لا يجوزُ له النّظر إلى سيّدته، وأنّ المراد بقوله عزّ وجلّ: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ﴾[٤] الأطفال من العبيد.

قال ابنُ القطّان الفاسيّ: «وهو عندي ضعيفٌ غيرُ راجح ولا معادل[٥]؛ لأنّ الأطفال قد ذُكروا ذِكْراً يخصّهم وهو يشمل الأحرار والعبيد منهم»[٦].

والمنقول في المسألة قولان للفقهاء:

الأوّل: أنّ عبد المرأة كالمحرم لها فيجوز له أن ينظر إلى ما ينظر إليه الرّجل من محارمها من شعرها ونحو ذلك، وبه قال المالكيّة[٧]، والشّافعيّةُ

---

(١) رواه عنه أشهب كما في أحكام القرآن لابن العربيّ ١٠٣/٢.
(٢) التّفريع ٣٥٠/٢.
(٣) المعونة ١٧٢٧/٣.
(٤) النّور: الآية ٣١.
(٥) أي لا يساوي الرّأي الآخر.
(٦) كتاب النّظر في أحكام النّظر بحاسّة البصر ٢٠٥.
(٧) وقيّدوه بقيدين الأوّل: كون العبد وغداً وهو الذي ليس له منظر وكان قبيح الصّورة، والثّاني: كون المرأة مشهورة بالدّين، انظر: الكافي ١١٣٦/٢، وأحكام القرآن لابن العربيّ ١٠٣/٢، وكتاب النّظر في أحكام النّظر بحاسّة البصر لابن القطّان ص=

في وجه[١]، والحنابلةُ في الصّحيح من مذهبهم[٢]، وهو قول القاضي إسماعيل كما عرفنا.

الثّاني: أنّ العبد كالأجنبيّ بالنّسبة لسيّدته فلا يحلُّ له أن ينظر إلى ما ينظرُ إليه ذوو المحارم من شعرها ونحو ذلك، وبه قال الحنفيّة[٣]، والشّافعيّةُ في أحد الوجهين[٤]، والحنابلةُ في أحد القولين[٥].

الأدلّة:

احتجّ القائلون بأنّ عبد المرأة كالمحرم لها فيجوز له أن ينظر إلى ما ينظر إليه الرّجل من محارمها من شعرها ونحو ذلك بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُنَّ﴾[٦]، وقد تقدّم استدلال القاضي إسماعيل بها.

= ٢٠٤ ـ ٢١٠، ٣٤٥ ـ ٣٤٦، والقوانين الفقهيّة ص ٤١، وحاشية العدويّ ٥٩٨/٢. لكن قال ابن عبدالبرّ: «التّحفّظ اليوم من ملك اليمين أولى لما حدث في النّاس، والوغدُ من العبيد وغيرُ الوغد عندي في ذلك قريبٌ من السّواء، وقد قيل في ملك اليمين هنا: النّساء، وقد وردت الرّخصة في أكل المرأة مع عبدها الوغد ومع خادمها المأمون، وتركُ ذلك أقربُ إلى السّلامة».

(١) اعتبره البغويُّ في التّهذيب ٢٣٩/٥ أصحّ الوجهين والرّافعيُّ كما في روضة الطّالبين ٢٣/٧ الأصحَّ عند الأكثرين، وانظر: تكملة المجموع ١٤١/١٦.

(٢) انظر: المغني ٤٩٤/٩، والإنصاف ٢٠/٨.

(٣) انظر: شرح معاني الآثار ٣٣٤/٤، والمبسوط ١٥٧/١٠، وأحكام القرآن للجصّاص ١٧٥/٥ ـ ١٧٦، وبدائع الصّنائع ١٢٢/٥، وحاشية ابن عابدين ٣٧٠/٦.

(٤) واعتبره أبو حامد والقاضي حسين الصّحيح من مذهب الشّافعيّة، وذكر ابنُ الصّلاح والنّوويُّ أنّه ظاهر الكتاب والسّنّة، وأضاف النّوويُّ أنّه فيه نظرٌ من حيث المعنى، كما في مشكل الوسيط لابن الصّلاح ٢/ق ٧٨ أ ـ نقلا عن محقّق الوسيط ـ، وتكملة المجموع ١٤١/١٦، وروضة الطّالبين ٢٣/٧، وانظر: تهذيب البغويّ ٢٣٩/٥، والوسيط في المذهب للغزالي ٣٤/٥، ومغني المحتاج ١٣٠/٣.

(٥) انظر: مسائل ابن هانىء ١٥٠/٢، والإنصاف ٢٠/٨.

(٦) النّور: الآية ٣١.

وأجيب عن الاستدلال بهذه الآية بأنّ المراد بـ: ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ﴾ المملوكات من الإماء للحرائر، وخصّهنّ بالذّكر دفعاً لتوهّم مغايرتهنّ للحرائر في قوله تعالى: ﴿أَوْ نِسَآئِهِنَّ﴾ إذ الإماءُ لسن من نسائهنّ.

قال الصّنعانيّ: «ولا يخفى ضعف هذا وتكلّفه، والحقّ بالاتّباع أولى»(١).

٢ ـ عن أنس بن مالك «أن النّبيّ ﷺ أتى فاطمة بعبد قد وهبه لها، قال: وعلى فاطمة ثوبٌ إذا قنّعت به رأسها لم يبلغ رجليها، وإذا غطّت به رجليها لم يبلغ رأسها، فلمّا رأى النّبيُّ ﷺ ما تلقى قال: **إنّه ليس عليكِ بأسٌ، إنّما هو أبوكِ وغلامكِ**»(٢).

قال أبو الطّيّب محمّد شمس الحقّ العظيم آبادي: «الحديث فيه دليلٌ على أنّه يجوز للعبد النّظر إلى سيّدته وأنّه من محارمها يخلو بها ويسافر معها وينظر منها ما ينظر إليه محارمها»(٣).

وأجيب بحمل هذا الحديث على أنّ العبد كان صغيراً لإطلاق لفظ الغلام، ولأنّها واقعة حالٍ لا عموم لها(٤).

٣ ـ عن أمّ سلمة قالت: قال رسول الله ﷺ: «**إذا كان لإحداكنّ مكاتبٌ فكان عنده ما يؤدّيه فلتحتجب منه**»(٥).

---

(١) سبل السّلام ١٩٦٨/٤.

(٢) أخرجه أبو داود ٤٢٤/٤، رقم: ٤١٠٣ ـ تحقيق: محمّد عوّامة، ومن طريقه البيهقيُّ في السّنن الكبرى ٩٥/٧ من طريق أبي جُميع سالم بن دينار، عن ثابت، عن أنس به. وإسنادُه صحيحٌ رجالُه ثقاتٌ كما قال الألبانيُّ رحمه الله في إرواء الغليل ٢٠٦/٦.

(٣) عون المعبود ١٦٥/١١.

(٤) انظر: نيل الأوطار ١١٥/٦، وعون المعبود ١٦٥/١١.

(٥) أخرجه أبو داود ٣٥٠/٤، رقم: ٣٩٢٤، والتّرمذيُّ ٥٦٢/٣، رقم: ١٢٦١ ـ تحقيق: محمّد فؤاد عبدالباقي، والنّسائيُّ في السّنن الكبرى ٣٨٩/٥، رقم: ٩٢٢٨، وابنُ ماجه ١٤٣/٤ ـ ١٤٤، رقم: ٢٥٢٠، من طرق عن سفيان بن عيينة، عن الزّهريّ، عن نبهان مكاتَب أمّ سلمة، عن أمّ سلمة به. قال التّرمذيُّ: «هذا حديث حسن صحيح». وأخرجه عبدالرّزّاق في المصنّف ٤٠٩/٨، رقم: ١٥٧٢٩، ومن طريقه الحاكم في المستدرك ٢١٩/٢ وقال: «هذا حديثٌ صحيحُ الإسناد ولم يخرجاه». وقد تعقّب=

قال الصّنعانيّ: «دلّ بمفهومه على أنّه يجوز لمملوك المرأة النّظر إليها ما لم يكاتبها ويجد مال الكتابة، وهو الذي دلّ له منطوق قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ﴾[1]»[2].

وأجيب عن هذا الحديث بما يلي:

١ ـ ضعفه إذ فيه نبهان مكاتب أمّ سلمة وهو مجهول.

٢ ـ كونه خاصًّا بأزواج رسول الله [3].

٣ ـ أنّ مفهومه لا يعمل به[4].

٤ ـ وهو أنّ الملك سبب يحرّم الزّوجيّة بينهما فوجب أن يكون محرماً لها كالنّسب والرّضاع[5].

وأجيب بأنّ ذلك تحريم عارض كمن تحته امرأة أختها محرّمة عليه ولا يبيح له ذلك النّظر إلى أختها، وكمن عنده أربع نسوة سائر النّساء محرّمات عليه ولا يبيح ذلك النّظر إليهنّ، فلمّا لم يكن تحريمها على عبدها تحريماً مؤبّداً كان العبد بمنزلة سائر الأجانب[6].

واحتجّ القائلون بأنّ العبد كالأجنبيّ بالنّسبة لسيّدته فلا يحلُّ له أن ينظر إلى ما ينظرُ إليه ذوو المحارم من شعرها ونحو ذلك بما يلي:

= الألبانيُّ التّرمذيَ والحاكمَ قائلاً: «كذا قالا، ونبهان هذا أورده الذّهبيُّ في ذيل الضّعفاء وقال: قال ابن حزم مجهول. قلتُ ـ والكلام للألباني ـ: وقد أشار البيهقيُّ إلى جهالته عقب الحديث، وذكر عن الإمام الشّافعيّ أنّه قال: «لم أر من رضيتُ من أهل العلم يثبت هذا الحديثَ». قلتُ ـ والكلام للألباني أيضاً ـ: وممّا يدلّ على ضعف هذا الحديث عمل أمّهات المؤمنين على خلافه وهنّ اللّاتي خوطبن به فيما زعم راويه، وقد صحّ ذلك عن بعضهنّ».

(١) النّور: الآية ٣١.

(٢) سبل السّلام ١٩٦٧/٤ ـ تحقيق: حازم القاضي.

(٣) انظر: السّنن الكبرى ٣٢٧/١٠.

(٤) انظر: سبل السّلام ١٩٦٨/٤ للصّنعاني وقال: «ولا يخفى ضعفه».

(٥) انظر: تكملة المجموع ١٤١/١٦.

(٦) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ١٧٥/٥.

١ ـ حديث أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا يحلُّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيّام فصاعداً إلاّ ومعها أبوها أو ابنها أو زوجها أو أخوها أو ذو محرم منها»**[١].

«والعبدُ ليس بذي محرم منها فلا يجوز أن يسافر بها، وإذا لم يجز له السّفر بها لم يجز له النّظر إليها كالحرّ الأجنبيّ»[٢].

٢ ـ ما روي عن ابن مسعود والحسن البصريّ وابن سيرين أنّهم قالوا: «لا ينظر العبد إلى شعر مولاته»[٣].

٣ ـ وسئل طاووس هل يرى غلامُ المرأة رأسها وقدمها؟ قال: ما أحبّ ذلك إلاّ أن يكون غلاماً يسيراً، فأمّا رجلٌ ذو لحية فلا[٤].

٤ ـ أنّ خوف الفتنة من العبد كالأجنبيّ بل أكثر لكثرة الاجتماع[٥]، فلا يؤمن عليها إذ ليست بينهما نفرة المحرميّة، والملكُ لا يقتضي النّفرة الطّبيعيّة بدليل السّيّد مع أمته، وإنّما أبيح له من النّظر ما تدعو الحاجةُ إليه كالشّاهد والمبتاع ونحوهما[٦].

٥ ـ أنّ الملك لو كان يثبت المحرميّة لكان لا يزول كالرّضاع[٧].

٦ ـ أنّ الحرمة إنّما تثبت بين شخصين لم تخلق بينهما شهوة كالأخ والأخت، والخادمُ وسيّدتُه شخصان خلقت بينهما الشّهوةُ فكان العبدُ كالأجنبيّ في ذلك[٨].

---

(١) أخرجه مسلم ٩٧٧/٢، رقم: ٤٢٣.
(٢) أحكام العورة والنّظر بدليل النصّ والنّظر لمساعد بن قاسم الفالح ٣١٢.
(٣) سنن البيهقيّ ٩٥/٧.
(٤) سنن البيهقيّ ٩٥/٧.
(٥) انظر: ردّ المحتار ٣٧٠/٦، ووسيط الغزاليّ ٣٥/٥. قال الغزاليّ: «ولكن ذلك يحوج إلى تعسّف في تأويل الآية» يعني قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ﴾.
(٦) انظر: المغني ٤٩٥/٩.
(٧) انظر: تهذيب البغويّ ٢٤٠/٥.
(٨) انظر: تكملة المجموع ١٤١/١٦.

٧ - صحّة تزوّج العبد سيّدته بعد العتق دليلٌ على أنّه معها كالأجنبيّ[١].

والذي يظهر قوّة القول الأوّل الذي ذهب فيه أصحابه ومنهم القاضي إسماعيل إلى جواز نظر العبد إلى مولاته لقوّة ما استدلّوا به وضعف ما يخالفه.

قال ابن تيمية - بعد أن ذكر الآية السّابقة -:

«هذا يقتضي جواز نظر العبد إلى مولاته وقد جاءت بذلك أحاديث، وهذا لأجل الحاجة لأنّها محتاجةٌ إلى مخاطبة عبدها أكثر من حاجتها إلى رؤية الشّاهد والمعامل والخاطب، فإذا جاز نظر أولئك فنظر العبد أولى، وليس في هذا ما يوجب أن يكون محرما يسافر كغير أولي الإربة فإنّهم يجوز لهم النّظر، وليسوا محارم يسافرون بها، فليس كلٌّ من جاز له النّظر جاز له السّفر بها ولا الخلوة بها، بل عبدها ينظر إليها للحاجة وإن كان لا يخلو بها ولا يسافر بها فإنّه لم يدخل في قوله ﷺ: **«لا تسافر امرأة إلاّ مع زوج أو ذي محرم»**[٢]، فإنّه يجوز له أن يتزوّجها إذا عتق، كما يجوز لزوج أختها أن يتزوّجها إذا طلّق أختها، والمحرمُ من تحرم عليه على التّأبيد، ولهذا قال ابن عمر: «سفر المرأة مع عبدها ضيعة»[٣]»[٤].

---

(١) انظر: نيل الأوطار ١١٥/٦.

(٢) أخرجه ابن حبّان في صحيحه ٤٣٥/٦، رقم: ٢٧٢٣ - مع الإحسان، والطّحاويّ في شرح معاني الآثار ١١٣/٢، من طريق شعبة، عن عبدالله بن عمير، عن قزعة مولى زياد، عن أبي سعيد الخدري به.

(٣) أخرجه البزّار في المسند - كما في كشف الأستار ٤/٢، رقم: ١٠٧٦، والطّبرانيّ في الأوسط ٣٦٨/٦، رقم: ٦٦٣٩، وابن الأعرابيّ في المعجم ١٠٢/١ - ١٠٣، رقم: ١٥٨ - تحقيق: الحسينيّ، من طرق عن إسماعيل بن عيّاش، عن بزيع بن عبدالرّحمٰن، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً. قال أبو حاتم: «هذا حديث منكر وبزيع ضعيف الحديث» كما في العلل ٢٩٨/٢ لابنه. وضعّفه أيضاً الهيثميّ في مجمع الزّوائد ٢١٤/٣، وابن حجر في فتح الباري ٧٧/٤، والألبانيّ في سلسلة الأحاديث الضّعيفة ١٧٥/٨، رقم: ٣٧٠١. ومن أجل هذا تحفّظ شيخ الإسلام ابن تيمية فلم يذكره مرفوعاً بل موقوفاً عن ابن عمر.

(٤) مجموع الفتاوى ١١١/٢٢ - ١١٢.

الفصل الثّالث عشر
الكتابة والتّدبير

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: إسلام مكاتب النّصرانيّ.

المسألة الثّانية: المكاتب إذا مات وترك ولداً معه في الكتابة وترك مالاً هل تنفسخ الكتابةُ أم لا؟

المسألة الثّالثة: حكم الكتابة.

المسألة الرّابعة: حكم إجبار السّيّد العبد على الكتابة.

المسألة الخامسة: تدبير الذمّي عبده المسلم.

***

١٧١ - المسألة الأولى: إسلام مكاتب النّصرانيّ:

إذا أسلم مكاتَبُ النّصرانيّ بيعت كتابتُه من مسلم؛ لأنّ ملك النّصرانيّ على المسلم لا يجوز استدامتُه، كما لا يجوز بيعُ رقبته لما ثبت له من عقد الحريّة بالإسلام، فلم يبق إلاَّ بيع كتابته.

قال سحنون لابن القاسم: «أرأيتَ النّصرانيّ يكاتب عبدَه النّصرانيّ ثمّ يسلم المكاتَبُ قال: بلغني عن مالكٍ أنّه قال: تباع كتابتُه. وقال: أرأيتَ لو أنّ نصرانياً كاتب عبداً له فأسلم العبدُ؟ قال: قال مالكٌ: تباع كتابةُ العبد من

رجل من المسلمين؛ فإن أدّى كتابته عتق وكان ولاؤه للنّصرانيّ إن أسلم يوماً، وإن لم يؤدّ كان رقيقاً لمن اشتراه»(١).

فمقتضى هذه الرّواية عن مالك جواز بيع كتابة المكاتب إذا أسلم دون رقبته.

وذكر ابن الجلّاب قولاً بجواز بيع رقبته تخريجاً من رواية عن مالك في أمّ الولد إذا أسلمت ولم يسلم سيّدها أنّها تباع وهي أعلى حرمةً من المكاتب(٢).

وممّن ذهب إلى هذا عبدُالمالك بن الماجشون ورأى أنّ المكاتب يطالب بأداء الكتابة حالاً فإن امتنع بيعت رقبته وفي ذلك يقول: «يقال للمكاتب إذا أسلم: إن أدّيتَ الكتابةَ ناجزةً عتقتَ بأدائها وإلاًّ بيعت رقبتُك»(٣).

وخالف في هذا القاضي إسماعيل فقال: «مطالبةُ المكاتب بأداء الكتابة حالّةً ظلمٌ له ولا يلزمُه»(٤).

١٧٢ - المسالة الثّانية: المكاتب إذا مات وترك ولداً معه في الكتابة وترك مالاً هل تنفسخ الكتابةُ أم لا؟:

ذهب القاضي إسماعيل إلى أنّ المكاتب إذا مات وترك ولداً معه في الكتابة وترك مالاً يفي بما تبقّى من الكتابة لم تنفسخ الكتابةُ؛ لأنّ السيّد إذا كاتب عبده وللعبد ولدٌ فإنّ الولد داخلٌ في حكم الكتابة(٥).

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من عدم انفساخ عقد الكتابة بموت

---

(١) المدوّنة ٢٢/٣. وانظر: جامع الأمّهات ص ٥٣٦، وشرح خليل للزّرقاني ١٥٩/٨، والآبي ٣١٠/٢، عند قول خليل: «وَمَضَتْ كِتَابَةُ كَافِرٍ لِمُسْلِمٍ وَبِيعَتْ كَأَنْ أَسْلَمَ».
(٢) انظر: المعونة ١٤٧٧/٣.
(٣) المعونة ١٤٧٧/٣.
(٤) المعونة ١٤٧٧/٣.
(٥) انظر: الذّخيرة ٣١٣/١١.

المكاتب وتركه وفاء الكتابة هو مذهب أبي حنيفة[١]، ومالك[٢]، وأحمد في رواية[٣]، فيؤدّي ولد المكاتَب باقي الكتابة وما بقي بعد الأداء ميراث للولد ومن معه إن وجدوا للذّكر مثل حظّ الأنثيين.

وذهب الشّافعي[٤] وأحمد في رواية[٥] إلى أنّ الكتابة تنفسخ بموت المكاتب ويموت حينئذ رقيقاً، وجميع ما خلّفه المكاتَبُ لمولاه سواء خلّف وفاءً بما عليه أو لم يخلّف.

واحتجّ القائلون بعدم الانفساخ ـ وهم الجمهور ـ بما يلي:

١ ـ أنّه قول عليّ بن أبي طالب وابن مسعود ومعاوية[٦].

٢ ـ أنّ المكاتبة عقدٌ يقتضي عوضاً يلزم أحد المتعاقدين فلا يبطل بموت من عقده إذا كان معه في العقد من يقوم به كالبيع والإجارة بموت المستأجر[٧].

٣ ـ ولأنّ العبد أحدُ من تمّت به الكتابةُ فلم تنفسخ بموته كالسيّد[٨].

٤ ـ ولأنّ عقد الكتابة قد تضمّن إلزام السيّد نفسه عتق المكاتَب وولده الدّاخلين معه في العقد بالشّرط والولادة بصفة أداء المال إليه، فلم يكن للسيّد فسخ العقد في حقّهم كما لم يكن له ذلك في حقّ العبد نفسه، ولم

---

(١) انظر: مختصر الطّحاوي ص ٣٨٦ ـ ٣٨٧، ومختصر اختلاف العلماء للجصّاص ٤٣١/٤.

(٢) انظر: الموطّأ ٣٤٣/٢ ـ ٣٤٤، القضاء في المكاتب، والمدوّنة ٣٣/٣، والتّفريع ١٥/٢، والمعونة ١٤٧١/٣، والاستذكار ٢٤٢/٢٣، والمنتقى ٣/٧، وجواهر الإكليل ٣١٠/٢، عند قول خليل: «وَفُسِخَتْ إنْ مَاتَ وَإِنْ عَنْ مَالٍ إلاّ لِوَلَدٍ أَوْ غَيْرِهِ...».

(٣) انظر: المغني ٤٦٦/١٤.

(٤) انظر: البيان ٤٢٣/٨ للعمراني.

(٥) واعتبره أبو يعلى الأصحَّ انظر: المغني ٤٦٥/٨ ـ ٤٦٦.

(٦) انظر: المغني ٤٦٦/٨.

(٧) انظر: المنتقى ٣/٧، والمغني ٤٦٦/٨.

(٨) انظر: المغني ٤٦٦/٨.

يكن له أيضاً فعلُ ما يؤدّي إلى ذلك من انتزاع المال فيه[١].

واحتجّ القائلون بالانفساخ بما يلي:

١ ـ أنّه قول عمر بن الخطّاب وزيد بن ثابت[٢].

٢ ـ أنّ المكاتَب مات قبل أداء مال الكتابة فانفسخت الكتابةُ كما لو لم يخلّف وفاءً[٣].

٣ ـ ولأنّه عتقٌ علّق بشرط مطلق فينقطع بالموت كما لو قال: إن أدّيت إليّ ألفاً فأنت حرٌّ[٤].

وقد رجّح ابنُ قدامة القول بالانفساخ باعتبار أنّ الكتابة تفارق البيع لأنّ كلّ واحد من المتعاقدين في البيع غير معقودٍ عليه ولا يتعلّق العقدُ بعينه فلم ينفسخ بتلفه، أمّا المكاتَبُ فهو المعقودُ عليه والعقدُ متعلّقٌ بعينه فإذا تلف قبل تمام الأداء انفسخ العقدُ كما لو تلف المبيعُ قبل قبضه، ولأنّ المكاتب مات قبل وجود شرط حرّيته ويتعذّر وجودُها بعد موته[٥].

١٧٣ ـ المسألة الثّالثة: حكم الكتابة[٦]:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى استحباب الكتابة إذا طلب العبدُ من سيّده ذلك، ويندب للسّيّد أن يُؤتيه من مال الله الذي آتاه[٧]، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ

---

(١) انظر: المعونة ٣/١٤٧١.

(٢) انظر: المغني ٨/٤٦٦.

(٣) انظر: البيان ٨/٤٢٤، والمغني ٨/٤٦٦.

(٤) انظر: المغني ٨/٤٦٦.

(٥) انظر: المغني ٨/٤٦٦.

(٦) الكتابةُ: عتقٌ على مالٍ مؤجّل من العبد موقوف على أدائه، شرح حدود ابن عرفة ٢/٦٧٦.

(٧) وقع خلاف بين العلماء في المراد بالإيتاء هنا فالجمهور على أنّ المراد به الحطّ من نجوم الكتابة شيئاً، وقيل: المراد به الزّكاة، واختاره ابن جرير، انظر: تفسير ابن كثير ٦/٥٦.

إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾(١)، فأمر تعالى بالكتابة والإيتاء وكلاهما للاستحباب لا للوجوب. وردّ القاضي إسماعيل على الإمام الشّافعيّ الذي ذهب إلى استحباب الكتابة ووجوب الإيتاء رغم أنّ الكتابةَ أصلٌ والإيتاءَ فرعٌ فكيف يجب الفرعُ ويندب الأصلُ.

قال القرطبيّ: «قال ابنُ العربيّ ـ وذكره قبله إسماعيل بن إسحاق القاضي ـ: جعل الشّافعيُّ الإيتاء واجباً والكتابة غير واجبةٍ، فجعل الأصل غيرَ واجبٍ والفرعَ واجباً، وهذا لا نظير له، فصارت دعوى محضةً»(٢).

وردّ الكيا الهرّاسيُّ على القاضي إسماعيل فقال: «معلومٌ أنّ النّكاح غير واجبٍ وإذا نكح وجب فيه أحكامٌ لها، وإذا طلّق فلها المتعةُ واجبةً على الزّوج»(٣).

ولم يسلّم بهذا ابنُ العربيّ فقال: «قلنا: عندنا لا تجب المتعةُ فلا معنى لأصحاب الشّافعيّ في التّعلّق بها»(٤).

والذي لا خلاف فيه أنّ الكتابة مشروعةٌ، والأصل في مشروعيتها الكتاب والسّنّة والإجماع. أمّا الكتاب فقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾(٥). وأمّا السّنّةُ فقولُه ﷺ: «**إذا كان لإحداكنّ مُكاتَبٌ فملك ما يؤدّي فلتحتجب منه**»(٦)، في أحاديث كثيرة سواه(٧). وأجمعت الأمّةُ على

---

(١) النّور: الآية ٣٣.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢٥٢/١٢.
(٣) أحكام القرآن ٣١٧/٤ للهرّاسيّ.
(٤) أحكام القرآن ١٣٨٤/٣ لابن العربيّ.
(٥) النّور: الآية ٣٣.
(٦) أخرجه أبو داود ٣٥٠/٤، رقم: ٣٩٢٤، والتّرمذيّ ٥٦٢/٣، رقم: ١٢٦١، وابن ماجه ١٤٣/٤ ـ ١٤٤، رقم: ٢٥٢٠، من طرق عن سفيان بن عيينة، عن الزّهريّ، عن نبهان مكاتب أمّ سلمة، عن أمّ سلمة رضي الله عنها أنّ النّبيّ ﷺ قال: فذكره. قال التّرمذيّ: «هذا حديث حسن صحيح». وتعقّب بأنّ فيه نبهان مولى أمّ سلمة وهو مجهول حكم بجهالته ابنُ حزم والبيهقيُّ، انظر: إرواء الغليل ١٨٢/٦ ـ ١٨٣.
(٧) انظر: مثلا صحيح البخاري ١٨٤/٥ ـ ١٩٦، وصحيح مسلم ١١٤٠/٢ ـ ١١٤٥.

مشروعيّة الكتابة[١].

واختلف الفقهاءُ فيما إذا سأل العبدُ سيّده مكاتبته هل تجب إجابتُه في ذلك أو تستحبّ على قولين:

الأوّل: استحباب ذلك، وإليه ذهب جمهور الفقهاء[٢] والأئمّة الثّلاثة أبو حنيفة[٣] ومالك[٤] والشّافعيّ[٥] في الجديد[٦] وهو المشهور عنه[٧]، وأحمد في ظاهر المذهب[٨]، وإلى الاستحباب ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق.

الثّاني: وجوب ذلك، وإليه ذهب الشّافعيّ في القديم[٩]، وأحمد في رواية[١٠]، وهو مذهب الظّاهريّة[١١].

واحتجّ الجمهور القائلون بالاستحباب بما يلي:

١ ـ قولُه تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾[١٢]، فأمر تعالى أمر استحباب بمكاتبة السّادة لعبيدهم.

---

(١) ذكر أوجه المشروعيّة ابنُ قدامة في المغني ٤٤٢/١٤.
(٢) انظر: الكافي ٩٨٧/٢، وتفسير ابن كثير ٥٥/٦.
(٣) انظر: مختصر الطّحاويّ ٣٨٣ ـ ٣٨٤.
(٤) انظر: الموطّأ ٧٨٨/٢ ـ تحقيق: فؤاد، والتّفريع ١٣/٢، والإشراف ٩٩٨/٢، والمعونة ١٤٦٣/٣، وشروح خليل للموّاق والحطّاب ٣٤٤/٦، والآبي ٣٠٧/٢، عند قول خليل: «نُدِبَ مُكَاتَبَةُ أَهْلِ التَّبَرُّعِ وَحَطُّ جُزْءٍ آخِراً».
(٥) انظر: الأمّ ٦٤٨/١٣ ـ ٦٤٩، تحقيق: حسّون، والمهذّب ٣٣/٤.
(٦) عزاه للجديد ابنُ كثير في تفسيره ٥٦/٦.
(٧) كما في روضة الطّالبين ٢٠٩/١٢ قال: وبه قطع الجماهير.
(٨) كما قال ابنُ قدامة في المغني ٤٤٢/١٤.
(٩) انظر: تفسير ابن كثير ٥٦/٦.
(١٠) انظر: المغني ٤٤٢/١٤.
(١١) انظر: المحلّى ٢٢/٩.
(١٢) النّور: الآية ٣٣.

قال ابنُ كثير: «هذا أمرٌ من الله تعالى للسّادة إذا طلب منهم عبيدُهم الكتابةَ أن يكاتبوا، بشرط أن يكون للعبد حيلةٌ وكسبٌ يؤدّي إلى سيّده المال الذي شارطه على أدائه. وقد ذهب كثيرٌ من العلماء إلى أنّ هذا الأمر أمرُ إرشادٍ واستحبابٍ لا أمر تحتّم وإيجاب، بل السّيّدُ مخيّرٌ إذا طلب منه عبدُه الكتابةَ إن شاء كاتبه وإن شاء لم يكاتبه»[(١)].

٢ ـ ولأنّها بيعٌ من السّيّد لماله بماله وذلك إتلافُه، وكان الأصل ألاّ تجوز، فلمّا وقع الإذنُ فيها كان أمراً بعد منع، والأمرُ بعد المنع للإباحة، ولا يرد على هذا كونها مستحبّة لأنّ استحبابها ثبت بأدلّة أخرى[(٢)].

٣ ـ واعتباراً بما إذا سأله بيعه من غيره أو قال له: زوّجني أو دبّرني فإنّ الإجماع منعقد على أنّه لا يلزمه ذلك، فكذلك الكتابة لأنّها معاوضة لا تصحّ إلاّ عن تراض[(٣)].

٤ ـ أنّ رقبة العبد وكسبه ملكٌ لسيّده فدلّ ذلك على أنّ الأمر بكتابته غيرُ واجب؛ لأنّ قوله: «خذ كسبي وأعتقني يصير بمنزلة قوله: «أعتقني بلا شيء»، وذلك غيرُ واجبٍ اتّفاقاً[(٤)].

واحتجّ القائلون بالوجوب بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡۚ﴾[(٥)]، وظاهر الأمر الوجوب[(٦)].

---

(١) تفسير ابن كثير ٥٥/٦.
(٢) انظر: الإشراف ٩٩٨/٢، وفتح الباري ١٨٧/٥.
(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٧٦/٧، والاستذكار ١٥٢/٢٣، والإشراف ٩٩٨/٢.
(٤) انظر: فتح الباري ١٨٦/٥.
(٥) النّور: الآية ٣٣.
(٦) انظر: المغني ٤٤٢/١٤.

وأجيب بجوابين:

أ ـ أنّ القرينة الصّارفة للأمر في هذا عن الوجوب الشّرط في قوله تعالى: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾، فإنّه وكل الاجتهاد في ذلك إلى المولى، ومقتضاه أنّه إذا رأى عدمه لم يجبر عليه، فدلّ على أنّه غير واجبٍ(١).

ب ـ قال ابن العربيّ: «بل نقول: إنّ لفظ «افعل» لاقتضاء الفعل، والوجوبُ يتعلّق الذّمُّ بتركه، والاقتضاءُ يستقلّ به الاستحبابُ فأين دليل الوجوب؟ وهذا هو الأصل الذي لا مزعزع له»(٢).

٢ ـ ما أخرجه الإمام البخاريُّ معلَّقاً فقال: وقال روح، عن ابن جريجٍ: قلتُ لعطاء: أواجبٌ عليَّ إذا علمتُ له مالاً أن أكاتبه؟ قال: ما أراه إلاَّ واجباً. وقال عمرو بن دينار(٣): قلتُ لعطاء: أتأثُره عن أحدٍ؟ قال: لا. ثمّ أخبرني(٤) أنّ موسى بن أنس أخبره أنّ سيرين(٥) سأل أنساً المكاتبة ـ وكان كثير المال ـ فأبى، فانطلق إلى عمر(٦) رضي الله عنه فقال: كاتِبْهُ،

---

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربيّ ١٣٨٢/٣، وفتح الباري ١٨٦/٥.

(٢) أحكام القرآن ١٣٨٢/٣.

(٣) وقع في رواية القاضي إسماعيل: «وقاله لي عمرو بن دينار»، والضّمير يعود على القول بوجوبها، وقائلُ ذلك هو ابنُ جريج، وهو فاعلُ: «قلتُ لعطاء»، وقد صرّح بذلك في رواية القاضي إسماعيل حيث قال فيها بالسّند المذكور: «قال ابن جريج: وأخبرني عطاء». وكذلك أخرجه عبدالرّزّاق والشّافعيّ. والحاصلُ أنّ ابن جريج نقل عن عطاء التّردّد في الوجوب، وعن عمرو بن دينار الجزم به أو موافقة عطاء. ذكر ذلك ابنُ حجر وقال: «ثمّ وجدتُّه في الأصل المعتمد من رواية النّسفيّ عن البخاريّ على الصّواب بزيادة الهاء في قوله: وقال عمرو بن دينار، ولفظُه: وقاله عمرو بن دينار، أي القول المذكور».

(٤) القائل: «ثمّ أخبرني» هو ابنُ جريج أيضاً، ومخبرُه هو عطاء، ووقع مُبَيَّناً كذلك في رواية إسماعيل المذكورة ولفظُه: «قال ابنُ جريجٍ: وأخبرني عطاء أنّ موسى بن أنس بن مالك أخبره أنّ سيرين أبا محمّد بن سيرين سأل...» فذكره، انظر: فتح الباري ١٨٦/٥.

(٥) هو والد محمّد بن سيرين الفقيه المشهور، ويكنى أبا عمرة، انظر: الفتح ١٨٦/٥.

(٦) زاد القاضي إسماعيل في روايته: «فاستعداه عليه»، وزاد في آخر القصّة: «وكاتبه أنسٌ»، ذكره ابنُ حجر في فتح الباري ١٨٦/٥.

فأبى، فضربه بالدِّرَّةِ، ويتلو عمرُ: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾[(١)]، فكاتبه[(٢)].

دلّ فعلُ عمر على أنّه كان يرى وجوب الكتابة إذا سألها العبدُ؛ لأنّ عمر لمّا ضرب أنساً على الامتناع دلّ على ذلك. وأجيب بأنّ ذلك ليس بلازمٍ لاحتمال أنّه أدّبه على ترك المندوب المؤكّد. فعمر إنّما علاه بالدّرّة على وجه النّصح لأنسٍ، ولو كانت الكتابةُ لزمت أنساً ما أبى وإنّما ندبه عمرُ إلى الأفضل[(٣)]. وأجيب أيضاً أنّ فعل عمر خالفه فعلُ صحابيّ آخر وهو أنس بن مالك[(٤)].

والذين يظهر ـ والله تعالى أعلم ـ أنّ مذهب الجمهور أرجح لقوّة أدلّتهم وخلّوها عن المعارض القادح، بخلاف أدلّة الموجبين التي لم تخل عن معارض يضعف الاستدلال بها. والآيةُ الكريمةُ على التّسليم بأنّ الأمر للوجوب فقد قامت قرائن تصرف هذا الوجوب إلى النّدب.

١٧٤ ـ المسألة الرّابعة: حكم إجبار السّيّد العبد على الكتابة:

المشهور في مذهب مالك أنّ العبد لا يجبره سيّدُه على الكتابة[(٥)]، وذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ للسيّد أن يجبر عبده على الكتابة[(٦)]، وقد فهم القاضي إسماعيل هذا القول من نصّ

---

(١) النّور: الآية ٣٣.

(٢) أخرجه البخاريُّ معلّقاً ١٨٤/٥، كتاب المكاتب، باب المكاتَب ونجومه، ووصله القاضي إسماعيل بن إسحاق في كتابه أحكام القرآن قال: حدّثنا عليُّ بن المدينيّ، حدّثنا روح بن عبادة بهذا. وكذلك أخرجه عبدالرّزّاق والشّافعيّ من وجهين آخرين عن ابن جريج، ذكر هذا ابنُ حجر في فتح الباري ١٨٥/٥ ـ ١٨٦.

(٣) انظر: فتح الباري ١٨٦/٥.

(٤) انظر: المغني ٤٤٣/١٤.

(٥) شهّره الخرشيّ في شرحه على خليل ١٤٠/٨، وانظر: التّفريع ١٣/٢، والمعونة ١٤٦٤/٣.

(٦) انظر: شرح الخرشي على خليل ١٤٠/٨.

«المدوّنة» حيث قال مالكٌ: «ومن كاتب عبده على نفسه وعلى عبد للسّيّد غائب لزم العبد الغائب وإن كره»(١)، فظاهر كلام مالك يفيد الإجبار، وبه قال ابنُ بكير البغداديّ(٢).

وقد ضعّف العدويُّ القول الثّاني واعتبر أنّ المعتمد في المذهب هو الأوّل(٣).

وقد ذكر القولين الشّيخُ خليل في مختصره حيث قال: «وَلَمْ يُجْبَرِ العَبْدُ عَلَيْهَا وَالمَأْخُوذُ مِنْهَا(٤) الجَبْرُ»(٥)؛ فأشار بقوله: «ولم يجبر العبد عليها» إلى القول الأوّل المشهور عند المالكيّة، وأشار بقوله: «والمأخوذ منها الجبر» إلى القول الثاني عندهم، وهو الذي استنبطه القاضي إسماعيل من قول مالك في «المدوّنة»(٦).

وإلى القول بعدم الإجبار ذهب الحنفيّة(٧) والشّافعيّة(٨) والحنابلة(٩).

وقد احتجّ القائلون بأنّ للسيّد إجبار عبده على الكتابة أنّه لمّا كان للسيّد أخذ مال العبد وإجباره على التّكسّب من غير عقد عتق يحصل له كان بأن يكون له ذلك مع النّفع للعبد بحصول العتق أولى(١٠).

وحجّة الجمهور على عدم الإجبار ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ والمكاتبة مفاعلةٌ من الكتابة تقتضي رضا

---

(١) انظر: جواهر الإكليل ٣٠٧/٢.
(٢) ذكر ذلك ابنُ ناجي في شرح الجلّاب ق ٧٠ أ، كما في حاشية التّفريع ١٣/٢.
(٣) انظر: حاشية العدوي على الخرشي ١٤٠/٨، وحاشية المدني على كنون ١٩٦/٨.
(٤) أي المدوّنة.
(٥) جواهر الإكليل ٣٠٧/٢.
(٦) انظر: شروح خليل للزّرقاني ١٤٨/٨، والخرشي ١٤٠/٨، والآبي ٣٠٧/٢.
(٧) انظر: مختصر اختلاف العلماء ٤٢١/٤ ـ ٤٢٢، وبدائع الصّنائع ١٣٤/٤، والاختيار لتعليل المختار ٣٥/٤، وفتح القدير ١٥٦/٩.
(٨) انظر: البيان للعمراني ٤٢٢/٨، وروضة الطّالبين ٢٠٩/١٢.
(٩) انظر: الكافي لابن قدامة ٢/. ٥٩٦.
(١٠) انظر: المعونة ١٤٦٤/٣.

طرفين فليس للسيّد أن يكاتب عبده إلاَّ برضاه[(١)].

٢ ـ أنّه إجبار على معاوضة في حقّ نفسه لا لحقّ السيّد فلم يكن له ذلك، أصله إجباره على شراء طيب يتطيّب به[(٢)].

٣ ـ ولأنّ كلّ ما لا يجبر العبد على فعله إذا لم يجعل شرطاً في عتقه لم يجبر على فعله وإن جعل شرطاً في عتقه[(٣)].

١٧٥ ـ المسألة الخامسة: تدبير[(٤)] الذمّي عبده المسلم:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الذّميّ إذا دبّر عبداً له ثمّ أسلم العبدُ أنّ المُدَبَّرَ المسلم يُباع على الذمّي ويُدفع إليه الثّمن؛ اعتباراً بأمّ الولد إذا أسلمت قبل سيّدها النّصرانيّ، وقاله من المالكيّة أيضاً أحمدُ بن المعذّل شيخ القاضي إسماعيل الذي تخرّج في الفقه على يديه[(٥)].

وهو أحدُ القولين لمالك تخريجاً من قوله في أمّ الولد إذا أسلمت قبل سيّدها النّصراني[(٦)]، وبه قال الشّافعيّ في أحد قوليه[(٧)].

والقول الآخر لمالك وهو نصّه في «الموطّأ» و«المدوّنة» أنّه لا يباع مُدَبَّرُ النّصرانيّ إذا أسلم لكنّه يؤجّر عليه لأجل استيفاء النّصرانيّ حقَّه من خدمته ولا يترك له يستخدمه لأنّه إذلال للمسلم بخدمة الكافر، وتكون أجرتُه لسيّده حتّى يعتق بموته.

---

(١) انظر: النّوادر والزّيادات ٦٤/١٣.
(٢) انظر: المعونة ١٤٦٤/٣.
(٣) انظر: البيان ٤٢٢/٨ للعمراني.
(٤) التّدبير: هو أن يقول السيّد للعبد: أنت حرٌّ عن دبر منّي أو أنت حرّ بعد موتي أو أنت عتيق بعد موتي، انظر: الكافي ٩٨٢/٢.
(٥) نقله عن القاضي إسماعيل وابن المعذّل ابنُ عبدالبرّ في الكافي ٩٨٦/٢.
(٦) انظر: التّفريع ١٢/٢، والمعونة ١٤٨٥/٣.
(٧) واعتبره المحاملي أشبه القولين والنّووي أظهرهما، انظر: الأمّ ٦١٤/١٣، والبيان للعمراني ٤٠١/٨ ـ ٤٠٢، وروضة الطّالبين ١٩٣/١٢.

قال مالك في «الموطّأ» ـ في رجل نصرانيّ دبّر عبداً له نصرانيًّا فأسلم العبدُ ـ قال: «يحال بينه وبين العبد ويخارج على سيّده النّصراني»[(١)].

وقال في «المدوّنة»: «قلتُ[(٢)]: أرأيتَ لو أنّ نصرانيًّا اشترى مسلماً فدبّره ما يصنع به؟ قال: أمّا الذي سمعتُ من مالكٍ في النّصرانيّ يدبّر العبدَ النّصرانيّ ثمّ يسلم العبدُ فإنّه يؤاجر، فأرى هذا يشبهه وهو مثلُه عندي، وممَّا يدلّك على ذلك أن لو قال له: أنت حرٌّ إلى سنةٍ مضى ذلك عليه وأوجر له ولم يكن إلى ردّ العتق سبيلٌ. قلتُ: أرأيت إن أسلم مدبّر النّصرانيّ؟ قال: يؤاجر فيعطى إجارته حتّى يموت النّصرانيُّ. . . قلتُ: وهذا قول مالكٍ؟ قال: نعم. . . قلتُ: أرأيتَ إن أسلم العبدُ ثمّ دبّره مولاه النّصرانيّ؟ قال: أرى العمل فيه مثل الذي فعل بالذي دبّر وهو نصرانيٌّ يؤاجر لأنَّا إن بعناه كان الذي يعجّل النّصرانيّ من هذا العبد منفعةٌ له ومضرّة على العبد[(٣)]، ولأنّ العبد إذا أخطأه العتقُ يوماً كان أمرُه إلى البيع فلا يعجّل له البيعُ لعله يعتق يوماً»[(٤)].

وبه قال أبو حنيفة[(٥)]، والشّافعيّ في قول[(٦)]، وأحمد بن حنبل[(٧)].

---

(١) الموطّأ ٢/٣٧٥ ـ تحقيق: بشّار.
(٢) القائل سحنون يسأل ابنَ القاسم.
(٣) لأنّه ينتقل بالبيع من رقٍّ إلى رقٍّ.
(٤) المدوّنة ٣/٤٦ ـ باب في مدبّر الذمّي يسلم. وانظر: التّفريع ٢/١٢، والمعونة ٣/١٤٨٥، والاستذكار ٢٣/٣٩٣، والمنتقى ٧/٤٨، والذّخيرة ١١/٢٤٢، وشروح خليل للموّاق ٦/٣٤١، وللزّرقاني ٨/١٤٣، والخرشي ٨/١٣٤، والدّسوقي ٤/٣٨٢، والآبي ٢/٣٠٥، عند قول خليل: «وَنَفَذَ تَدْبِيرُ نَصْرَانيٍّ لِمُسْلِم وَأُوجِرَ لَهُ».
(٥) بناء على رأيه في عدم بيع المدبّر انظر: موطّأ محمّد بن الحسن ص ٢٧٣، وبدائع الصّنائع ٤/١٢٠ ـ ١٢١، واللّباب شرح الكتاب ٣/١٢٠.
(٦) اختاره المزنيّ انظر: الأمّ ١٣/٦١٤ ـ تحقيق: حسّون، ومختصر المزني ص ٤٢٣ ـ العلميّة، والبيان ٨/٤٠١ للعمراني، والحاوي ١٨/١٣٥، وروضة الطّالبين ١٢/١٩٣، ومغني المحتاج ٤/٥١٢.
(٧) انظر: المغني ١٤/٤٣٦.

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ ـ أنّ استبقاءه على التّدبير المفضي إلى عتقه أحظُّ له من نقله بالبيع من رقٍّ إلى رقٍّ[١].

٢ ـ واعتباراً ببيع أمّ ولده إذا أسلمت وحرمة الاستيلاد أقوى من حرمة التّدبير[٢].

واحتجّ القائلون بأنّ المدبّر إذا أسلم فإنّه يباع على سيّده بما يلي:

١ ـ أنّ التّدبير وصيّةٌ فهو في معنى عبد أوصى به لرجل لا يجب له إلاّ بموت السيّد وهو عبدٌ بحاله[٣].

٢ ـ أنّ بقاء المسلم في ملك مشرك فيه إذلال له وقد صار السيّدُ بإسلام مُدَبَّرِه عدوًّا له[٤].

٣ ـ ولجريان أحكام الرّقّ عليه ومنها البيع[٥].

والحاصل أنّ القاضي إسماعيل رأى جواز بيعه قياساً على أمّ الولد إذا أسلمت قبل سيّدها النّصرانيّ فإنّها تباع ولا تبقى تحت ملكه، وما اختاره القاضي إسماعيل هو خلاف رأي مالك في «الموطّأ» و«المدوّنة» ممّا يؤكّد على أنّ القاضي له اختيارات فقهيّة يخالف بها مشهور رأي مالك ولو كان في كتابين كـ: «الموطّأ» و«المدوّنة».

غير أنّ ما ذهب إليه القائلون بإيجاره عند عدل ثقةٍ فيه بقاء فرصة العتق أكثر لأنّه يبقى مدبّراً ولا يكون تحت ذمّة كافرٍ، وهو قول له وجه من القوّة خاصّة وأنّ الشّرع الحنيف رغّب كثيراً في أسباب العتق، بخلاف ما إذا بيع فإنّه ينتقل من رقّ إلى مثله، ولا يخفى ما فيه من تفويت فرصة حصول العتق بموت سيّده[٦].

---

(١) انظر: الحاوي ١٣٥/١٨، والبيان ٤٠١/٨ ـ ٤٠٢.

(٢) انظر: المعونة ١٤٨٥/٣.

(٣) انظر: مختصر المزني ص ٤٢٣.

(٤) انظر: المعونة ١٤٨٥/٣، ومختصر المزني ص ٤٢٣.

(٥) انظر: الحاوي ١٣٥/١٨.

(٦) وانظر: المغني ٤٣٦/١٤.

الفصل الرّابع عشر
الحدود

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: ذِكْرُ القاضي إسماعيل قراءتين في كلمة: ﴿أُحْصِنَّ﴾، وأثر ذلك في مسألة حدّ الأمة إذا زنت.

المسألة الثّانية: توبة القاذف.

المسألة الثّالثة: حكم التّعريض بالقذف.

المسألة الرّابعة: حكم مرتكب الجناية ولا وارث له هل يعقل عنه المسلمون؟

المسألة الخامسة: حدّ العبد إذا زنى.

❋ ❋ ❋

١٧٦ - المسألة الأولى: ذِكْرُ القاضي إسماعيل قراءتين في كلمة: ﴿أُحْصِنَّ﴾، وأثر ذلك في مسألة حدّ الأمة إذا زنت:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى قراءتين للقرّاء في كلمة ﴿أُحْصِنَّ﴾ من قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ ۚ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ...﴾(١).

القراءة الأولى: ﴿أُحْصِنَّ﴾ بضمّ الهمزة وكسر الصّاد.

القراءة الثّانية: ﴿أَحْصَنَّ﴾ بفتح الهمزة والصّاد(٢).

فعلى القراءة الأولى يكون معنى ﴿أُحْصِنَّ﴾: تزوّجن، أي أنّ الأَمَةَ إذا أُحصنت بالزّواج ثمّ زنت فعليها حدّ الزّنا وهو نصف حدّ الأبكار الحرائر(٣).

وعلى الثّانية يكون المعنى: أسلمن، أي أنّ الأَمَةَ إذا أسلمت ثمّ زنت فعليها نصف ما على الأبكار الحرائر، سواء كانت الأمةُ متزوّجةً أم لا فالحدُّ واجبٌ عليها في الحالتين، بخلاف القراءة الأولى فمقتضاها أن لا حدَّ عليها إذا لم تكن متزوّجةً.

واختار القاضي إسماعيل القراءة الأولى دون الثّانية وحجّتُه في ذلك أنّنا لو اعتبرنا معنى الإحصان في الآية الإسلامَ لكان فيها تكرار لأنّ الله قال من قبل: ﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾، وفي هذا يقول رحمه الله:

«في قول من قال: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ﴾: أسلمنَ بُعْدٌ لأنّ ذِكْرَ الإيمان قد تقدّم لهنّ في قوله: ﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾، فيبعد أن يُقال: «من فتياتكم المؤمنات فإذا آمنّ»، ويجوز في كلام النّاس على بعده في التّكرير، وأمرُ القرآن ينزّل على أحسن وجوهه وأبينها. وأمّا من قال: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ﴾: تزوّجن فلا حدَّ على الأَمَة حتّى تزوّج فإنّهم ذهبوا في ذلك إلى ظاهر القرآن وأحسبهم لم يعلموا هذا الحديث «أنّ النّبيّ ﷺ سئل عن الأمة إذا زنت ولم تحصن فقال: **اجلدوها**».

---

(١) النّساء: الآية ٢٥.

(٢) انظر: القراءتين في الكشف عن وجوه القراءات السّبع لمكّي بن أبي طالب القيسيّ ١/٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٣) انظر: الذّخيرة ٧٥/١٢.

فالأمرُ عندنا أنّ الأمة إذا زنت وقد أحصنت مجلودةٌ بكتاب الله وهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ...﴾[1]، وإذا زنت قبل أن تحصن مجلودةٌ بحديث رسول الله ﷺ المذكور في هذا الباب.

وإنّما استوى الإحصانُ فيها وغير الإحصان ـ والله أعلم ـ لأنّه جعل عليها إذا زنت نصف ما على الحرائر من العذاب، وكان عذابُ الحرائر في الزّنا الرّجم في موضعٍ والجلد في موضع، فلمّا جعل ما على الأمة نصف ما على الحرّة من العذاب علمنا أنّ العذاب الذي يتنصف هو الجلد لأنّ الجلد يكون له نصفٌ والرّجم لا يكون له نصفٌ»[2].

والحاصلُ أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق يرى الحدّ على الأمة إذا زنت متزوّجةً كانت أو لا، وهو قول جمهور الفقهاء أبو حنيفة[3]، ومالك[4]، والشّافعي[5]، وأحمد[6].

بينما ذهب ابن عبّاس وطاوس وقتادة وأبو عبيدالقاسم بن سلاّم إلى أنّ الأمة إذا زنت ولا زوج لها فعليها الأدب ولا حدَّ عليها[7].

وحجّة هذا القول ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ...﴾[8]، فأفاد دليل الخطاب أنّه لا حدَّ على غير المحصنات[9].

---

(١) النّساء: الآية ٢٥.
(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٨/٤٧٠ ـ ٤٧١، وتفسير القرطبيّ ٥/١٤٣ ـ ١٤٤.
(٣) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٢/١٦٩ ـ دار الكتاب العربي.
(٤) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٨/٤٧٠، وأحكام القرآن لابن العربيّ ١/٤٠٥.
(٥) انظر: أحكام القرآن للكيا الهرّاسيّ ٢/٤٣٤.
(٦) انظر: المغني ١٢/٣٣١.
(٧) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٨/٤٧٠، وسنن البيهقي ٨/٢٤٢، وإكمال المعلم ٥/٥٣٧، وفتح الباري ١٢/١٦١ ـ ١٦٢.
(٨) النّساء: الآية ٢٥.
(٩) انظر: المغني ١٢/٣٣١.

٢ ـ ما رواه ابن عبّاس قال: قال رسول الله ﷺ: **«ليس على الأمة حدٌّ حتّى تحصن»**[(١)].

بينما احتجّ جمهور الفقهاء على ثبوت الحدّ على الأمة إذا زنت ولو لم تكن متزوّجةً بما يلي:

١ ـ رواه أبو هريرة وزيد بن خالد الجهنيّ أنّ رسول الله ﷺ سئل عن الأمة إذا زنت ولم تُحصن؟ فقال: **«إن زنت فاجلدوها، ثمّ إن زنت فاجلدوها، ثمّ إن زنت فاجلدوها، ثمّ بيعوها ولو بضفيرٍ»**[(٢)].

قال ابن قدامة: «وهذا نصٌّ»[(٣)].

٢ ـ عن أبي عبدالرّحمٰن قال: خطب عليٌّ فقال: يا أيُّها النّاس أقيموا على أرقّائكم الحدَّ من أحصن منهم ومن لم يحصن، فإنّ أَمَةً لرسول الله ﷺ زنت فأمرني أن أجلدها، فإذا هي حديثُ عهدٍ بنفاسٍ فخشيتُ إن أنا جلدتُّها أن أقتلها، فذكرتُ ذلك للنّبيّ ﷺ فقال: **«أحسنتَ»**[(٤)].

قال ابن حجر: «سياقُه يدلّ على رفعه فالتّمسّك به أقوى»[(٥)].

وأجابوا عن استدلال ابن عبّاس رضي الله عنه بدليل الخطاب في الآية الكريمة بجوابين اثنين:

---

(١) أخرجه ابن الجوزي في العلل المتناهية ٣٠٩/٢، رقم: ١٣٢٧، من طريق عبدالله بن عمران العابدي قال: نا سفيان بن عيينة، عن مسعر، عن عمرو بن مرّة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس به. قال ابن شاهين: «قد قيل: إنّ هذا الحديث موقوفٌ على ابن عبّاس، ولا نعلم أحداً جوّده غير عبدالله بن عمران»، فالصّحيح في الحديث الوقف ولا يصحُّ مرفوعاً، وانظر: الوقوف على الموقوف رقم: ٤٢ للموصليّ، وفتح الباري ١٦١/١٢.

(٢) أخرجه مالك في الموطّأ ٣٨٨/٢ ـ ٣٨٩، رقم: ٢٣٩٠، ومن طريقه البخاري ١٦٢/١٢، رقم: ٦٨٣٧، ومسلم ١٣٢٩/٣، رقم: ٣٣.

(٣) المغني ٣٣٢/١٢.

(٤) أخرجه مسلم ١٣٣٠/٣، رقم: ٣٤.

(٥) فتح الباري ١٦١/١٢.

الأوّل: أنّه قد خالفه ابنُ مسعود وأنس.

أ ـ عن معقل بن مقرن أنّه أتى عبدالله بن مسعود فقال: عبدي سرق من عبدي قباءً قال: مالُك سُرق بعضُه في بعضٍ، قال: أظنّه ذكر: أمتي زنت، قال: اجلدها، قال: إنّها لم تحصن، قال: إسلامُها إحصانُها[١].

ب ـ وعن ثمامة بن عبيدالله بن أنس قال: شهدتُّ أنس بن مالك يضرب إماءه الحدَّ إذا زنين تزوّجن أو لم يتزوّجن[٢].

الثّاني: أنّ دليل الخطاب إنّما يكون دليلاً إذا لم يكن للتّخصيص بالذِّكر فائدة سوى اختصاصه بالحكم ومتى كانت له فائدةٌ أخرى لم يكن دليلاً، مثل أن يخرج مخرج الغالب أو للتّنبيه أو لمعنى من المعاني، وقد قال الله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾[٣] ولم يختصّ التّحريمُ باللاّتي في حجورهم، وقال: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ﴾[٤] وحرّم حلائل الأبناء من الرّضاع وأبناء الأبناء، وقال: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾[٥] وأبيح القصر بدون الخوف[٦].

وأمّا حديث ابن عبّاس مرفوعاً: **«ليس على الأمة حدٌّ حتّى تحيض»**.

فيجاب عنه بجوابين:

الأوّل: أنّه موقوف ولا يصحّ مرفوعا كما تقدّم.

الثّاني: أنّه خالفه ابن مسعود وأنس كما تقدّم أيضاً.

---

(١) أخرجه البيهقي في السّنن الكبرى ٢٤٣/٨ من طريق همّام بن الحارث، عن عمرو بن شرحبيل، عن معقل بن مقرن به.
(٢) أخرجه البيهقيّ في الكبرى ٢٤٣/٨ من طريق داود بن أبي هند، عن ثمامة به.
(٣) النّساء: الآية ٢٣.
(٤) النّساء: الآية ٢٣.
(٥) النّساء: الآية ١٠١.
(٦) انظر: المغني ٣٣٢/١٢ ـ ٣٣٣.

والحاصل أنّ الأمة إذا زنت فلا تخلو من حالتين:

الأولى: أن تكون متزوّجةً فهذه يجب عليها الحدُّ بإجماع من أهل العلم.

قال ابن عبدالبرّ: «أجمع العلماءُ على أنّ الأمة إذا تزوّجت فزنت أنّ عليها نصف ما على الحرّة البكر من الجلد لقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَـٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَـٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ...﴾[1]»[2].

الثّانية: أن لا تكون متزوّجةً فمذهب جمهور أهل العلم ـ وهو الرّاجح ـ وجوب الحدّ عليها، وخالف فيه ابنُ عبّاس رضي الله عنهما، لكنّه قول لم يجر عليه عمل أهل العلم لذا قال البيهقي:

«وإنّما تركنا قوله بما مضى من السّنّة الصّحيحة وأقاويل الأئمّة»[3].

١٧٧ ـ المسالة الثّانية: توبة القاذف:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ توبة القاذف إذا حُدّ هي إذا صلح حاله وحسن أمره، ولابدّ مع ذلك أن يكذّب نفسه فيما تكلّم فيه من قذف، وإكذابُه كلامٌ يتكلّم به، فإذا تكلّم به وصلح في حاله قُبلت شهادته، وليس سائرُ المحدودين كذلك[4]، وتبع القاضي إسماعيلَ في اختيار هذا القول ابنُ القصّار من مالكيّة بغداد[5]، وهو قول الشّافعيّ[6]، وأحمد[7].

---

(١) النّساء: الآية ٢٥.
(٢) التّمهيد ٩٨/٩، والاستذكار ١٠١/٢٤.
(٣) السّنن الكبرى ٢٤٣/٨.
(٤) عزاه للقاضي إسماعيل ابن عبدالبرّ في الاستذكار ٣٩/٢٢، والكافي ٧٩٧/٢، وابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ١٨/٨.
(٥) انظر: المنتقى للباجي ٢٠٨/٥.
(٦) انظر: الأمّ ٤٥/١٣ ـ تحقيق: حسّون، وفتح الباري ٢٥٧/٥.
(٧) انظر: المغني ١٩١/١٤ ـ ١٩٢.

بينما ذهب مالك إلى أنّه إذا تاب وأصلح وازداد خيراً وحسنت حالُه قبلت شهادته أكذب نفسه أو لم يكذب[1].

أمّا أبو حنيفة فرأى أصلاً عدم قبول شهادة القاذف تاب أو لم يتب[2].

واحتجّ القاضي إسماعيل[3] بما جاء عن عمر بن الخطّاب حيث قال لأبي بكرة في قذفه للمغيرة بن شعبة: «إن تبتَ قبلتُ شهادتكَ، فأبى أبو بكرة أن يكذّب نفسه»[4].

ووجه الدّلالة منه أنّ عمر بن الخطّاب طلب من أبي بكرة تكذيب نفسه في القذف فدلّ على اشتراطه في قبول شهادة القاذف.

وأجيب عنه بجوابين:

الأوّل: أنّ هذا الأثر نفسه دالٌّ على أنّ إكذاب القاذف نفسه ليس شرطاً في قبول توبته؛ لأنّ أبا بكرة لم يكذّب نفسه ومع ذلك فقد قبل المسلمون روايته وعملوا بها[5].

الثّاني: أنّ عمرَ طلب منه ذلك استظهاراً له لكمال التّوبة بالرّجوع عمّا قال في القذف وإن كان يستجزىء بصلاح حاله عن تكذيب نفسه في قبول شهادته[6].

---

(١) انظر: النّوادر والزّيادات ٣٤٠/٨، والاستذكار ٣٨/٢٢، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال ١٨/٨، والمنتقى ٢٠٨/٥، والبيان والتّحصيل ١٤٩/١٠.

(٢) انظر: مختصر الطّحاوي ص ٣٣٢. وقد خالفه الجمهور فرأوا قبول شهادته وإنّما اختلفوا في اشتراط تكذيب نفسه أم لا على ما سبق بيانه. وانظر: الموطّأ ٢٦٢/٢ ـ ٢٦٣ ـ دار الغرب، والمدوّنة ٨٢/٤، والأمّ ٤٥/١٣، والمغني ١٩١/١٤ ـ ١٩٢.

(٣) أشار إلى احتجاج القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في الكافي ٧٩٧/٢.

(٤) أخرجه البخاري معلّقاً ٢٥٥/٥، ووصله الشّافعيّ في الأمّ ٣٥٣/١٣، رقم: ٢٦٥١٩ ـ تحقيق: حسّون، وابن جرير في التّفسير ٦٠/١٨، والطّحاوي في شرح معاني الآثار ٣٥٩/١٢، عن الزّهري، عن سعيد بن المسيّب، عن عمر به. وإسناده صحيح، انظر: فتح الباري ٢٥٦/٥، وتغليق التّعليق ٣٧٧/٣ ـ ٣٨٢، ومختصر صحيح البخاري للألبانيّ ٢٠٥/٢.

(٥) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ١٨/٨، وابن حجر ٢٥٦/٥.

(٦) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ١٨/٨.

ومن الحجّة لاشتراط التّكذيب ما يلي:

١ ـ ما رواه الزّهري، عن سعيد بن المسيّب، عن عمر بن الخطّاب، عن النّبيّ ﷺ أنّه قال في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٥﴾[(١)] قال: **«توبتُه إكذاب نفسه»**[(٢)].

ولو صحّ هذا لكان قاطعاً للنّزاع ولا يدرى الرّواة بين ابن مردويه والزّهري.

٢ ـ أنّ القذف كان باللّسان فاشترط في حصول التّوبة شيءٌ يجانس ذلك وهو إكذاب نفسه بلسانه، كالمرتدّ كان كفره بلسانه فلا تقبل توبته إلاّ بتكذيب ردّته المتقدّمة بلسانه[(٣)]، وذلك لأنّ عرض المقذوف تلوّث بقذفه فإكذابُه نفسه يزيل ذلك التّلويث فتكون التّوبةُ به[(٤)].

والحجّة لمالك في الاكتفاء بتوبة القاذف وصلاح حاله دون اشتراط التّكذيب للنّفس ما يلي:

١ ـ أنّ النّبيّ ﷺ نفى الزّاني سنةً، ونهى عن كلام كعب بن مالك وصاحبيه حتّى مضى خمسون ليلة، ولم ينقل أنّه ﷺ كلّفهما بعد التّوبة بقدر زائد على النّفي والهجران[(٥)].

٢ ـ ولجواز أن يكون صادقاً في قوله فكيف يكذب نفسه في أمر شاهده بنفسه[(٦)].

٣ ـ أنّ هذه توبةٌ من ذنب فكانت بالاستغفار والعمل الصّالح كسائر الذّنوب[(٧)].

---

(١) النّور: الآية ٥.

(٢) أخرجه ابن مردويه كما في كنز العمّال ٤٧٤/٢. ونقل هذا الإسناد «الزّهري عن ابن المسيّب عن عمر» ابنُ قدامة في المغني ١٩١/١٤.

(٣) انظر: الأمّ ٣٥٢/١٣ ـ تحقيق: حسّون، والمنتقى ٢٠٨/٥.

(٤) انظر: المغني ١٩١/١٤.

(٥) انظر: فتح الباري ٢٥٧/٥ ـ ٢٥٨.

(٦) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ١٨/٨.

(٧) انظر: المنتقى ٢٠٨/٥.

٤ ـ أنّ قول الإنسان تبتُ لا يقبل منه ولا ينقله عن حالة الفسق حتّى يظهر من أفعاله ما يستدلّ به على ذلك(١).

٥ ـ أنّ النّبيّ ﷺ بعث معلّما للنّاس وأمرهم بالتّوبة من ذنوبهم وعدم التّحدّث بها وإفشائها بين النّاس، وفي تكذيب القاذف نفسه إشهار له بالذّنوب(٢).

والحاصل أنّ القولين في المسألة قويّان، واشتراط تكذيب القاذف نفسه في صحّة توبته وقبول شهادته عزاه ابن حجر لأكثر السّلف(٣)، وهو الذي مال إليه ابن القيّم حيث قال رحمه الله:

«الصّحيح من القولين أنّ توبة القاذف إكذابُه نفسه لأنّه ضدّ الذّنب الذي ارتكبه وهتك به عرض المسلم المحصن، فلا تحصل التّوبةُ منه إلاّ بإكذابه نفسه لينتفي عن المقذوف العارُ الذي ألحقه به بالقذف وهو مقصود التّوبة.

وأمّا من قال: إنّ توبته أن يقول: أستغفر الله من القذف ويعترف بتحريمه فقول ضعيف لأنّ هذا لا مصلحة فيه للمقذوف ولا يحصل له به براءة عرضه ممّا قذفه به فلا يحصل به مقصود التّوبة من هذا الذّنب فإنّ فيه حقّين: حقًّا لله وهو تحريم القذف فتوبته منه باستغفاره واعترافه بتحريم القذف وندمه عليه وعزمه على أن لا يعود. وحقًّا للعبد وهو إلحاق العار به فتوبته منه بتكذيبه نفسه، فالتّوبة من هذا الذّنب بمجموع الأمرين.

فإن قيل: إذا كان صادقاً قد عاين الزّنا فأخبر به فكيف يسوغ له تكذيب نفسه وقذفها بالكذب ويكون ذلك من تمام توبته؟

قيل: هذا هو الإشكال الذي قال صاحب هذا القول لأجله ما قال: إنّ توبته الاعتراف بتحريم القذف والاستغفار منه، وهو موضعٌ يحتاج فيه

(١) انظر: المنتقى ٢٠٨/٥.
(٢) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ١٩/٨.
(٣) انظر: فتح الباري ٢٥٧/٥.

إلى بيان الكذب الذي حكم الله به على القاذف وأخبر أنّه كاذباً عنده ولو كان خبرُه مطابقاً للواقع فنقول: الكذبُ يراد به أمران:

أحدهما: الخبر غير المطابق لمخبره وهو نوعان: كذب عمد وكذب خطأ؛ فكذب العمد معروف، وكذب الخطأ ككذب أبي السّنابل بن بعكك في فتواه للمتوفّى عنها إذا وضعت حملها أنّها لا تحلّ حتّى تتمّ لها أربعة أشهر وعشرا فقال النّبيّ ﷺ: «**كذب أبو السّنابل**»[١]... فهذا من كذب الخطأ ومعناه: أخطأ قائلُ ذلك.

والثّاني من أقسام الكذب: الخبر الذي لا يجوز الإخبار به وإن كان خبرُه مطابقاً لمخبره كخبر القاذف المنفرد برؤية الزّنا والإخبار به فإنّه كاذبٌ في حكم الله وإن كان خبرُه مطابقاً لمخبره؛ ولهذا قال تعالى: ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا۟ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾[٢]. فحكم الله في مثل هذا أن يعاقب عقوبة المفتري الكاذب وإن كان خبرُه مطابقاً، وعلى هذا فلا نتحقّق توبته حتّى يعترف بأنّه كاذبٌ عند الله كما أخبر الله تعالى به عنه، فإذا لم يعترف بأنّه كاذبٌ وجعله اللَّهُ كاذباً فأيُّ توبةٍ له؟ وهل هذا إلاّ محض الإصرار والمجاهرة بمخالفة حكم الله الذي حكم به عليه»[٣].

وهذا هو اختيار القاضي إسماعيل الذي لم يرتض ما ذهب إليه إمام مذهبه مالك بن أنس، وذهب إلى قول الشّافعيّ وأحمد بن حنبل في المسألة، وذلك يدلّ على أنّ القاضي إسماعيل صاحب اختيارات فقهية يخالف بها مذهب الإمام مالك لأدلّة تقوم عنده تدلّ على قوّة ما اختاره.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٣٠٥/٧ ـ ٣٠٦، رقم: ٤٢٧٣ ـ ط الرّسالة، عن محمّد بن جعفر، حدّثنا سعيد، عن قتادة، عن خِلاس وعن أبي حسّان، عن عبدالله بن عتبة بن مسعود، عن ابن مسعود به. وأعلّ بالإرسال، وأنّ محمّد بن جعفر سمع من سعيد ـ وهو ابن أبي عروبة ـ بعد اختلاطه، غير أنّ خبر سبيعة بنت الحارث ثبت في صحيح البخاري ٤٦٩/٩، رقم: ٥٣١٨، ومسلم ١١٢٢/٢، رقم: ٥٦.

(٢) النّور: الآية ١٣.

(٣) مدارج السّالكين ٣٦٣/١ ـ ٣٦٥.

١٧٨ ـ المسألة الثّالثة: حكم التّعريض بالقذف[١]:

القذف محرّم وهو من كبائر الذّنوب قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝٤﴾[٢]، فأوجب سبحانه في القذف الحدَّ وجعله مانعاً من قبول الشّهادة وسمّى القاذف فاسقاً وأثبت منه التّوبة، وكلٌّ واحدٍ من هذه الأشياء يدلّ على تحريمه.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«اجتنبوا السّبع الموبقات... وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»**[٣].

وقد أجمعت الأمّةُ على تحريم قذف المحصَن والمحصَنة[٤].

والقذف عند الفقهاء إمّا أن يكون تصريحاً أو تعريضاً؛ فالأوّل كقول القائل لآخر: زنيتَ، أو لطتَّ، أو يا زاني، أو أنتَ زانٍ، أو زنى أبوك، أو يا بن الزّنا، أو يابن الزّانية، أو لست لأبيك، أو يا لائط، ونحو ذلك من ألفاظ لا تحتمل معنى غير القذف بحيث تفصح عن مدلوله بما لا يقبل التّأويل، فهذا القسم فيه الحدُّ باتّفاق الفقهاء لأنّه لا يترك مجالاً للشّبهة في كشف حقيقة قصد الجاني وأنّه أراد القذف[٥].

---

(١) القذف أصله في اللّغة الرّمي إلى بعد ثمّ نقل شرعاً إلى نسبة آدمي غيره حرًّا عفيفاً مسلماً بالغاً أو صغيرة تطيق الوطء لزنا أو قطع نسب مسلم. والتّعريض بالقذف: هو ما يفهم نفي نسب أو ثبوت فاحشة، نحو: أمّا أنا فلستُ بزان، أو أخبرت أنّك زان. فالقذف عند المالكيّة هو إمّا رمي بالزّنا أو قطع النّسب، وهو فيما يبدو تعريف متّفق عليه بين الفقهاء وهو تعريف جامع مانع. انظر: الكافي ١٠٧٦/٢، وبداية المجتهد ٤٤١/٢، وشرح الرّسالة لزرّوق وابن ناجي ٢٦٢/٢ ـ ٢٦٣، وجواهر الإكليل ٢٨٦/٢.

(٢) النّور: الآية ٤.

(٣) أخرجه البخاري ٣٩٣/٥، رقم: ٢٧٦٦، ومسلم ٩٢/١، رقم: ١٤٥.

(٤) انظر: الإشراف لابن المنذر ٤١/٣.

(٥) انظر: أحكام تشريعات الحدود ص ١٥٠ للنّبراوي.

قال ابن رشد: «اتّفقوا أنّ القذف إذا كان بهذين المعنيين[١] أنّه إذا كان بلفظ صريح وجب الحدّ»[٢].

وقد يكون القذف تعريضاً إذا كانت ألفاظُه تحتمل معنى غير القذف وتقبل التّأويل سواء كان بالرّمي بالزّنا أو نفي النّسب كمن يقول لآخر: ما أنا بزانٍ، أو ليست أمّي بزانيةٍ، ونحو ذلك، وقد اختلف الفقهاءُ في هذا النّوع من القذف.

فذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى ثبوت الحدّ في التّعريض بالقذف، ونقل عن المخالف الذي نفى الحدّ في التّعريض احتجاجَه على ما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ...﴾[٣]، فحرّم الله تعالى التّصريح بخطبة المعتدّة وأجاز التّعريض بذلك كأن يقول لها: إنّكِ لكريمةٌ، وإنّي فيكِ لراغبٌ، وإنّ الله لسائقٌ إليكِ خيراً؛ فلم يجعل التّعريضَ في هذا الموضع بمنزلة التّصريح، كذلك لا يجعل التّعريض بالقذف كالتّصريح.

وقد أجاب القاضي إسماعيل عن هذا الاستدلال بأربع أجوبة[٤]:

أوّلاً: أنّ الآيةَ حجّةٌ عليه إذ التّعريضُ بالنّكاح قد فُهم به مراد القائل وهو رغبتُه في النّكاح وإرادتُه له، فإذا قسنا على النّكاح القذفَ وفهمنا مرادَ القاذف لحكمنا عليه حينئذ بحكم القاذف، فصارت الآيةُ حجّةً لنا لا لهم، وفي تقرير هذا يقول القاضي: «احتجّ بما هو حجّةٌ عليه إذ التّعريضُ بالنّكاح

---

(١) الأوّل: أن يرمي القاذفُ المقذوفَ بالزّنى، والثّاني: أن ينفيه عن نسبه إذا كانت أمُّه حرّةً مسلمةً.

(٢) بداية المجتهد ٤٤١/٢. وانظر: بدائع الصّنائع ٤٢/٧، وعقد الجواهر الثّمينة ٣١٣/٣، والبيان ٤٠٢/١٢، والمغني ٣٩١/١٢.

(٣) البقرة: الآية ٢٣٥.

(٤) قول القاضي إسماعيل بن إسحاق وما احتجّ به وما أجاب وما تلا ذلك من اعتراضات الجصّاص عليه كلّه في أحكام القرآن ٥١١/١ ـ ٥١٣ للجصّاص ـ العلميّة.

قد فهم به مراد القائل فإذا فهم به مراده وهو القذف حكم عليه بحكم القاذف».

وردّ هذا على القاضي إسماعيل أبو بكرٍ الجصّاص من وجوه:

١ ـ الآية التي احتجّ بها خصمُ القاضي إسماعيل على نفي الحدِّ في التّعريض بالقذف هو احتجاج صحيح، وما نقضه به القاضي ظاهر الاختلال واضح الفساد، ووجهُ الاستدلال بها على نفي الحدِّ بالتّعريض أنّه لمّا حُظر عليه المخاطبة بعقد النّكاح صريحاً وأُبيح له التّعريضُ به اختلف حكم التّعريض والتّصريح في ذلك، والتّعريضُ بالقذف كذلك مخالفٌ لحكم التّصريح ولا يجوز التّسوية بينهما كما لم يجز في خطبة النّكاح.

والذي يؤكّد الفرق بينهما في باب القذف كما هو في النّكاح ما يلي:

أ ـ أنّ الحدّ في نكاح الشّبهة يسقط رغم ما يصاحب ذلك من خلوة وجماع وغير ذلك، فأولى منه سقوطُه في التّعريض بالقذف والذي ليس فيه شيءٌ ممّا في نكاح الشّبهة.

ب ـ ولأنّه لو خطبها بعد انقضاء العدّة بالتّعريض لم يقع بينهما عقدُ النّكاح فكان تعريضُه بالعقد مخالفاً للتّصريح، فالحدُّ أولى أن لا يثبت بالتّعريض.

٢ ـ ولأنّهم لم يختلفوا أنّ الإقرار في العقود كلّها لا يثبت بالتّعريض ويثبت بالتّصريح لأنّ الله تعالى قد فرّق بينهما في النّكاح فكان الحدُّ أولى أن لا يثبت به.

٣ ـ وإن أردنا النّظر من جهة القياس لعلّة تجمع بينهما فذلك سائغٌ إذ النّكاح حكمُه متعلّقٌ بالقول كالقذف فلمّا اختلف حكم التّصريح والتّعريض في النّكاح وجب أن يختلف أيضاً في القذف.

٤ ـ وأمّا قول القاضي إسماعيل: «إنّ التّعريض بالقذف ينبغي أن يكون

بمنزلة التّصريح لأنّه قد عُرف مراده كما عُرف بالتّصريح» فقد أجاب عنه الجصّاص قائلاً:

«أظنّه - أي القاضي - نسي عند هذا القول حكم الله تعالى في الفصل بين التّعريض والتّصريح بالخطبة إذ كان المرادُ مفهوماً مع الفرق بينهما، لأنّه إن كان الحكمُ متعلّقاً بمفهوم المراد فذلك بعينه موجود في الخطبة فينبغي أن يستوي حكمهما فيها، فإذا كان نصُّ التّنزيل قد فرّق بينهما فقد انتقض هذا الإلزامُ وصحّ الاستدلالُ به على ما وصفنا».

ثانياً: أنّ القائلين بنفي الحدّ في التّعريض بالقذف لا يحتجّون لقولهم بهذه الآية وإنّما عمدتهم فيما ذهبوا إليه أنّ المعرّض بالقذف لا يعلم بتعريضه أنّه أراد القذفَ إذ كان محتملاً لغيره قال القاضي: «وإنّما يزيل الحدّ عن المعرِّض بالقذف من يزيلُه لأنّه لم يعلم بتعريضه أنّه أراد القذف إذ كان محتملاً لغيره».

وأجاب الجصّاصُ بأنّ هذا تقوّل على المخالف إذ «هي وكالةٌ لم تثبت عن الخصم وقضاء على غائب بغير بيّنة، وذلك لأنّ أحداً لا يقول بأنّ حدَّ القذف متعلِّقٌ بإرادته وإنّما يتعلّق عند خصومه بالإفصاح به دون غيره، فالذي يحيل به خصمه من أنّه أزال الحدَّ لأنّه لم يعلم مراده لا يقبلونه ولا يعتمدونه».

ثالثاً: ينبغي من قياس التّعريض بالقذف على التّعريض بالنّكاح إباحة القذف تعريضاً وذلك ما لا يقول به أحدٌ وفي هذا يقول: «وينبغي على قوله هذا أن يزعم أنّ التّعريض بالقذف جائزٌ مباحٌ كما أبيح التّعريضُ بالخطبة بالنّكاح».

وأجاب الجصّاص قائلاً: «أمّا إلزامُه خصمَه أن يبيح التّعريض بالقذف كما يبيح التّعريض بالنّكاح فإنّه كلامُ رجلٍ غير متثبّت فيما يقوله ولا ناظر في عاقبة ما يؤول إليه حكمُ إلزامه له فنقول: إنّ خصمه الذي احتجّ به لم يجعل ما ذكره علّةً للإباحة حتّى يلزم عليه إباحة التّعريض بالقذف، وإنّما

استدلّ بالآية على إيجاب الفرق بين التّعريض والتّصريح، فأمّا الحظرُ والإباحةُ فموقوفان على دلالتهما من غير هذا الوجه».

رابعاً: أنّ التّعريض بالنّكاح إنّما جاز دون التّصريح لأنّ النّكاح لا يكون إلاّ منهما، والصّريح يقتضي جواباً من المخطوبة ولا يقتضي التّعريض جَواباً في غالب الحال فلذلك افترق التّعريض عن التّصريح، وعليه فلا يصحُّ إلحاق القذف بالنّكاح.

وأجابه الجصّاص قائلاً: «وأمّا قولُه: «إنّما أجيز التّعريضُ بالنّكاح دون التّصريح لأنّ النّكاح لا يكون إلاّ منهما وتقتضي خطبتُه جواباً منها ولا يقتضي التّعريضُ جواباً في الأغلب»، فإنّه كلامٌ فارغ لا معنى تحته وهو مع ذلك منتقضٌ، وذلك أنّ التّعريض بالنّكاح والتّصريح به لا يقتضي واحدٌ منهما جواباً لأنّ النّهي إنّما انصرف إلى خطبتها لوقت مستقبل بعد انقضاء العدّة بقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾[1]، وذلك لا يقتضي الجواب كما لا يقتضي التّعريضُ، ولم يجر الخطابُ على النّهي عن العقد المقتضي للجواب حتّى يفرّق بينهما بما ذكر؛ فقد بان بذلك أنّه لا فرق بين التّعريض والتّصريح في نفي اقتضاء الجواب، وهذا الموضعُ هو الذي فرّقت الآيةُ فيه بين الأمرين، فأمّا العقدُ المقتضي للجواب فإنّما هو منهيٌّ عنه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾[2]، وإن كان نهيُه عن العقد نفسه فقد اقتضاه نهيه عن الإفصاح بالخطبة من جهة الدّلالة كدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[3]، على حظر الشتم والضّرب.

وأمّا وجه انتقاضه[4] فإنّه لا خلاف أنّ العقود المقتضية للجواب لا تصحُّ بالتّعريض وكذلك الإقرارات لا تصحُّ بالتّعريض وإن لم تقتض جواباً

---

(١) البقرة: الآية ٢٣٥.

(٢) البقرة: الآية ٢٣٥.

(٣) الإسراء: الآية ٢٣.

(٤) أي الجواب الرّابع للقاضي إسماعيل.

من المقرّ له، فلم يختلف حكمُ ما يقتضي من ذلك جواباً وما لا يقتضيه وعلمتَ أنّ اختلافهما من هذا الوجه لا يوجب الفرقَ بينهما».

والحاصل أنّ التّعريض بالقذف فيه قولان للفقهاء:

القول الأوّل: لا حدّ في التّعريض بالقذف، وإليه ذهب الحنفيّة(١)، والشّافعيّة(٢)، والحنابلة في رواية(٣)، وأهل الظّاهر(٤).

القول الثّاني: ثبوت الحدّ في التّعريض بالقذف، وإليه ذهب المالكيّة(٥)، والحنابلة في رواية(٦)، وهو اختيار القاضي إسماعيل بن إسحاق.

الأدلّة:

احتجّ من نفى الحدّ في التّعريض بالقذف بما يلي:

١ ـ ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنّ أعرابيًّا أتى رسول الله ﷺ فقال: إنّ امرأتي ولدتْ غلاماً أسود وإنّي أنكرتُه. فقال له رسول الله ﷺ: **«هل لك من إبلٍ؟»** قال: نعم. قال: **«فما ألوانُها؟»** قال: حُمْرٌ. قال: **«هل فيها من أَوْرَق؟»**(٧) قال: إنّ فيها لورقاً. قال: **«فأنّى ترى ذلك جاءها؟»**

---

(١) انظر: مختصر الطّحاوي ص ٢٦٥، ومختصر اختلاف العلماء ٣/٣١١، والمبسوط ٩/١١٩، وبدائع الصّنائع ٧/٤٢.

(٢) انظر: البيان ١٢/٤٠٣، وروضة الطّالبين ٨/٣١٢.

(٣) رواها حنبل عن أحمد وهو ظاهر كلام الخرقي واختاره أبو بكر الخلّال من الحنابلة، بل ذكر أبو بكر عبدالعزيز أنّ أحمد رجع عن القول بوجوب الحدّ في التّعريض، انظر: المغني ١٢/٣٩٢.

(٤) انظر: المحلّى ١١/٢٧٦.

(٥) انظر: الموطّأ ٢/٨٣٠، والمدوّنة ٤/٣٩١، والتّفريع ٢/٢٢٦، والكافي ٢/١٠٧٦ ـ ١٠٧٧، والرّسالة ـ مع شرح زرّوق وابن ناجي ٢/٢٦٢، والمعونة ٣/١٤٠٧، والإشراف ٢/٨٧٥، وعقد الجواهر ٣/٣١٤، وجواهر الإكليل ٢/٢٨٧.

(٦) رواها الأثرم عن أحمد، انظر: المغني ١٢/٣٩٢.

(٧) الأورق: الأسمر، انظر: نهاية ابن الأثير ٥/١٧٥ (ورق).

قال: يا رسول الله عِرْقٌ نزعها. قال: «**ولعلّ هذا عِرْقٌ نزعه**». ولم يرخّص له في الانتفاء منه(١).

فعرّض الرّجل بقذف امرأته بالزّنى ولم يجعله النّبيّ ﷺ قاذفاً لها بظاهر التّعريض(٢).

٢ ـ أنّ رجلاً قال: يا رسول الله إنّ امرأتي لا تردُّ يدَ لامسٍ؟ فقال له النّبيّ ﷺ: «**طلّقها**». قال: إنّي أحبُّها فقال: «**أمسكها**»(٣).

فعرّض الرّجلُ بقذف امرأته بالزّنى ولم يجعله النّبيّ ﷺ قاذفاً بالتّعريض(٤).

٣ ـ ولأنّه إن تصوِّر معنى القذف في التّعريض في مثل قوله لآخر: «أمّا أنا فلستُ بزانٍ» فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجّة(٥).

٤ ـ ولأنّ مقصود المعرّض حال المخاصمة نسبة صاحبه إلى الشّين وتزكيته لنفسه لا أن يكون قذفاً للغير(٦).

٥ ـ ولأنّ الله تعالى قد فرّق بين التّعريض بالخطبة والتّصريح بها فأباح التّعريض في العدّة وحرّم التّصريح فكذلك في القذف(٧).

---

(١) أخرجه البخاري ٢٩٦/١٣، رقم: ٧٣١٤، ومسلم ١١٣٧/٢ ـ ١١٣٨، رقم: ٢٠.
(٢) انظر: البيان للعمراني ٤٠٣/١٢.
(٣) أخرجه بهذا اللّفظ النّسائيّ في المجتبى ١٧٠/٦، رقم: ٣٤٦٥ ـ ط حلب، والكبرى ٢٧٠/٣، من طريق حمّاد بن سلمة، أنبأنا هارون بن رئاب، عن عبدالله بن عبيد بن عمير، عن ابن عبّاس به. قال النّسائيُّ: «هذا خطأ والصّواب مرسلٌ». غير أنّ الحديث له طرق أخرى يتقوّى بها، انظر: التّلخيص الحبير ٢٢٥/٣.
(٤) انظر: البيان للعمراني ٤٠٣/١٢.
(٥) انظر: المبسوط ١٢٠/٩.
(٦) انظر: المبسوط ١٢٠/٩.
(٧) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٥١١/١ ـ ٥١٣، والمغني ٣٩٢/١٢.

٦ ـ ولأنّ كلّ كلامٍ يحتمل معنيين اثنين لم يكن قذفاً كقول الرّجل: يا فاسق(١).

٧ ـ ولأنّ التّعريض بالقذف لا يكون قذفاً كما أنّ التّعريض بالسبّ لا يكون سبًّا(٢).

٨ ـ ولأنّ التّعريض فيه احتمال لإرادة القذف وغيره والحدودُ تدرأ بالشّبهات فمع الاحتمال أولى أن تدرأ(٣).

٩ ـ ولأنّا لو أوجبنا الحدّ في التّعريض لكان ذلك قياساً على الحدّ في الصّريح والحدود لا تثبت بالقياس(٤).

واحتجّ من أثبت الحدّ في التّعريض بالقذف بما يلي:

١ ـ عن ابن عمر أنّ عمر كان يحدُّ في التّعريض بالفاحشة(٥).

٢ ـ عن عمرة بنت عبدالرّحمٰن أنّ رجلين استبَّا في زمان عمر بن الخطّاب فقال أحدُهما للآخر: والله ما أبي بزانٍ ولا أمّي بزانيةٍ. فاستشار في ذلك عمرُ بن الخطّاب فقال قائلٌ: مدح أباه وأمّه. وقال آخرون: قد كان لأبيه وأمّه مدحٌ غير هذا نرى أن تجلده الحدَّ، فجلده عمرُ الحدَّ ثمانين(٦).

وأجيب عن هذا بجوابين:

أ ـ أنّه جاء عن عمر خلافه حيث نفى الحدّ عمّن عرّض بالقذف ولم يصرّح(٧).

---

(١) انظر: المغني ٣٩٢/١٢.
(٢) انظر: البيان للعمراني ٤٠٣/١٢.
(٣) انظر: بدائع الصّنائع ٤٢/٧.
(٤) انظر: المبسوط ١١٩/٩.
(٥) أخرجه عبدالرزّاق في المصنّف ٤٢١/٧، رقم: ١٣٧٠٣ عن معمر، عن الزّهري، عن سالم، عن ابن عمر به. وإسناده صحيح.
(٦) أخرجه مالك في الموطّأ ٨٢٩/٢، رقم: ١٩ عن أبي الرِّجال محمّد بن عبدالرّحمٰن بن حارثة بن النّعمان الأنصاريّ، عن أمّه عمرة به.
(٧) انظر: المحلّى ٢٧٨/١١.

ب ـ أنّه صحّ فيه الخلاف عن الصّحابة رضي الله عنهم[١].

٣ ـ ولأنّ المعرّض بالقذف كالمكنّي به والكناية مع القرينة الصّارفة إلى أحد محتملاتها كالصّريح الذي لا يحتمل إلاّ ذلك المعنى ولذلك وقع الطّلاق بالكناية[٢].

وبعد عرض القولين مع أدلّتهما يظهر أنّ الرّاجح في المسألة والله تعالى أعلم قول من نفى الحدّ في التّعريض بالقذف حيث لم يوجبه رسول الله ﷺ على من عرّض بزوجته بالزّنا، إضافة إلى أنّ الحدود تدرأ بالشّبهات والشّبهة هنا قائمة لعدم استواء التّعريض والتّصريح في باب القذف.

قال الشّوكاني:

«إذا عرّض بلفظ محتمل ولم تدلّ قرينة حال ولا مقال على أنّه قصد الرّمي بالزّنا فلا شيء عليه لأنّه لا يسوغ إيلامُه بمجرّد الاحتمال»[٣].

ولا يعني نفي الحدّ في التّعريض بالقذف تسويغه بل لا بدّ من ردع فاعله وتعزيره حسب ما يراه الإمام حتّى لا يتمادى قاذف أعراض المسلمين في فعله بحجّة عدم ثبوت الحدّ عليه، ولذا نقل عن عمر بن الخطّاب أنّه ليس فيه حدٌّ وإنّما فيه النّكال[٤].

١٧٩ ـ المسألة الرّابعة: حكم مرتكب الجناية ولا وارث له هل يعقل عنه المسلمون؟:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق[٥] رحمه الله تعالى إلى أنّ الرّجل

---

(١) انظر: مصنّف عبدالرزّاق ٤٢٠/٧، ومختصر اختلاف العلماء ٣١١/٣ للجصّاص، والمبسوط ١٢٠/٩، والمحلّى ٢٧٨/١١.

(٢) انظر: المعونة ١٤٠٧/٣، والمغني ٣٩٣/١٢.

(٣) وبل الغمام على شفاء الأوام ٣٣٠/٢.

(٤) انظر: مصنّف عبدالرزّاق ٤٢٠/٧، رقم: ١٣٧٠١. وقد أثبت التّعزيرَ فيه دون الحدّ الحنفيّة انظر: مختصر الطّحاوي ص ٢٦٥.

(٥) انظر: التّمهيد ٩٣/١٩.

المسلم إذا جنى جنايةً ولا وارث له فإنّ المسلمين يعقلون عنه، لقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾(١).

ويعني القاضي بذلك بيت مال المسلمين، ولا شكّ أنّ ذلك بعد التّحرّي التّام عن عاقلته(٢) والتّأكّد من عدمها؛ لأنّ العاقلة هي التي تحمل الدّية عن مرتكب الجناية خطأ بإجماع الفقهاء.

قال ابن قدامة: «لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في أنّ دية الخطأ على العاقلة. قال ابن المنذر: «أجمع على هذا كلُّ من نحفظ عنه من أهل العلم»(٣). وقد ثبتت الأخبارُ عن رسول الله ﷺ أنّه قضى بدية الخطأ على العاقلة، وأجمع أهلُ العلم على القول به... والمعنى في ذلك أنّ جنايات الخطأ تكثر وديةُ الآدميِّ كثيرةٌ فإيجابُها على الجاني في ماله يجحف به، فاقتضت الحكمةُ إيجابَها على العاقلة على سبيل المواساة للقاتل والإعانة له تخفيفاً عنه إذ كان معذوراً في فعله وينفرد هو بالكفّارة»(٤).

فالعاقلةُ تحمل الدّية عن القاتل(٥) خطأً حال وجودها، أمّا من لا عاقلة له فاختلف الفقهاءُ في حكمه هل يؤدّى عنه من بيت المال أم لا على قولين:

---

(١) التّوبة: الآية ٧١.

(٢) العاقلةُ: جمعٌ مفرده عاقل وهو دافع الدّية، وسمّيت الدّيةُ عقلاً تسميةً بالمصدر لأنّ الإبل كانت تعقل بفناء وليّ القتيل ثمّ كثر الاستعمال حتّى أطلق العقل على الدّية ولو لم تكن إبلاً. وعاقلةُ الرّجل هم عصبتُه من الأقارب والموالي وهم الذين كانوا يعقلون الإبل على باب وليّ المقتول. انظر: التّفريع ٢١٣/٢، والقوانين الفقهيّة ص ٢٢٨، وفتح الباري ٢٤٦/١٢.

(٣) الإجماع ص ١٧٢، وحكى الإجماع فيه جمعٌ منهم ابنُ بطّال في شرح البخاري ٥٤٨/٨، وابن حزم في مراتب الإجماع ٢٣٥، وابن حجر في الفتح ٢٤٦/١٢.

(٤) المغني ٢١/١٢.

(٥) إذا كان مسلماً أمّا الكافر إذا عدمت عاقلتُه فبيتُ المال لا يتحمّل الدّية عنه، انظر: تبيين الحقائق ١٨١/٦، وجواهر الإكليل ٢٧١/٢، والبيان للعمراني ٥٩٧/١١، والمغني ٤٨/١٢ ـ ٤٩.

الأوّل: يؤدّى عنه من بيت المال وجوباً، وإليه ذهب أبو حنيفة[1]، ومالك[2]، والشّافعيّ[3]، وأحمد في رواية هي المذهب[4]، وهو اختيار القاضي إسماعيل.

الثّاني: لا يجب أن يؤدّى عنه من بيت المال، ولبيت المال أن يمتنع من ذلك، وإليه ذهب أبو حنيفة في قول شاذّ[5]، وأحمد في رواية اختارها أبو بكر الخلّال[6].

وحجّة الجمهور من أنّ بيت المال هو الذي يتولّى الأداء عن القاتل خطأً إذا انعدمت العاقلةُ ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**أنا وارث من لا وارث له أعقلُ عنه وأرثُه**»[7].

٢ ـ أنّ النّبيّ ﷺ ودى الأنصاريّ الذي قُتل بخيبر من بيت المال في قصّة طويلة وفي آخرها: «فكره رسول الله ﷺ أن يُطَلَّ[8] دمه فوداه مائة من إبل الصّدقة»[9].

---

(١) انظر: موطّأ محمّد بن الحسن ٢٣٣، وتبيين الحقائق ١٨١/٦.
(٢) انظر: التّفريع ٢١٣/٢ ـ ٢١٤، والكافي ١١٠٧/٢، والقوانين الفقهيّة ص ٢٢٨، وجواهر الإكليل ٢٧١/٢، عند قول خليل: «ثُمَّ بَيْتُ المَالِ إِنْ كَانَ الجَانِي مُسْلِماً».
(٣) انظر: البيان للعمراني ٥٩٧/١١، وروضة الطّالبين ٣٥٤/٩.
(٤) انظر: المغني ٤٨/١٢ ـ ٤٩، والإنصاف ٤٩/١٠.
(٥) انظر: تبيين الحقائق ١٨١/٦.
(٦) انظر: المغني ٤٨/١٢ ـ ٤٩، والإنصاف ١٢٣/١٠.
(٧) أخرجه أبو داود ٤١١/٣، رقم: ٢٨٩١، وابن ماجه ٢٢٥/٤ ـ ٢٢٦، رقم: ٢٦٣٤ و٢٩٥/٤، رقم: ٢٧٣٨، وابن حبّان ـ مع الإحسان ٣٩٧/١٣، رقم: ٦٠٣٥، من طريق عليّ بن أبي طلحة، والنّسائيُّ في السّنن الكبرى ٩٠/٤، رقم: ٦٤١٩ من طريق معاوية بن صالح، كلاهما عن راشد بن سعدٍ، عن أبي عامر، عن المقدام به. وإسنادُه قويٌّ كما قال الشّيخ شعيب في حاشية الإحسان، كما حكم عليه الألبانيُّ في صحيح أبي داود ٥٦١/٢ بأنّه حسنٌ صحيحٌ.
(٨) يطلّ: أي يهدر، كما في فتح الباري ٢٣٥/١٢.
(٩) أخرجه البخاري ٢٢٩/١٢، رقم: ٦٨٩٨، ومسلم ١٢٩٤/٣، رقم: ٥.

٣ ـ عن الأسود أنّ رجلاً قتل في الكعبة فسأل عمر عليًّا فقال: من بيت المال[١].

٤ ـ ولأنّ المسلمين يرثون من لا وارث له فيعقلون عنه عند عدم عاقلته كعصابته ومواليه[٢].

وحجّة عدم لزوم الدّية على بيت المال ما يلي:

١ ـ أنّ الأصل أنّ الدّية تجب على الجاني وهو القاتل لأنّه بدل مُتْلَفٍ والإتلافُ منه، إلاَّ أنّ العاقلة تتحمّلها تحقيقاً للتّخفيف فإذا لم يكن له عاقلةٌ عاد الحكمُ إلى الأصل[٣].

٢ ـ ولأنّ بيت المال فيه حقٌّ للنّساء والصّبيان والمجانين والفقراء ومن لا عقل عليه فلا يجوز صرفُه فيما لا يجب عليهم[٤].

٣ ـ ولأنّ العقل على العصبات وليس بيتُ المال عصبةً[٥].

وأجابوا عن أدلّة القول الأوّل بما يلي:

أ ـ فأمّا قتيل الأنصار فغير لازم لأنّ ذلك قتيل اليهود وبيتُ المال لا يعقل عن الكفّار بحال، وإنّما النّبيّ ﷺ تفضّل بذلك عليهم[٦].

ب ـ وقولهم: إنّ المسلمين يرثون من لا وارث له فيعقلون عنه عند عدم عاقلته فعنه جوابان:

الأوّل: ليس صرفُه إلى بيت المال ميراثاً بل هو فيءٌ ولهذا يؤخذ مال من لا وارث له من أهل الذمّة إلى بيت المال ولا يرثه المسلمون[٧].

---

(١) أخرجه عبدالرزّاق في المصنّف ٥١/١٠، رقم: ١٨٣١٧ عن الثّوري، عن الحكم، عن إبراهيم، عن الأسود به.
(٢) انظر: تبيين الحقائق ١٨١/٦، والبيان ٥٩٧/١١، والمغني ٤٨/١٢.
(٣) انظر: تبيين الحقائق ١٨١/٦.
(٤) انظر: المغني ٤٩/١٢.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه.
(٧) نفسه.

الثّاني: أنّه لا يجبُ العقلُ على الوارث إذا لم يكن عصبةً ويجب على العصبة وإن لم يكن وارثاً[١].

وعلى هذا فإذا انعدمت العاقلة وامتنع بيت المال عن الأداء فهل تجب الدّيةُ في مال الجاني أم تسقط عنه حينئذ؟ قولان للفقهاء: فالجمهور على أنّها تجب في مال الجاني، وفي قول للشّافعيّة والحنابلة: لا شيء على الجاني إذا انعدمت العاقلةُ وأبى بيتُ المال أن يتولّى ذلك عنه[٢].

وقد رجّح بعضهم إذا انعدمت العاقلةُ القول بوجوب الدّية على بيت المال في جنايات الخطأ حفظاً على دماء المسلمين حتّى لا تطلّ وتذهب هدراً في الإسلام، فإن أبى بيت المال دفعها فتجب حينئذ على الجاني قطعاً للتّطاحن والتّشاحن ومحافظة على دماء المسلمين من الهدر، ويقوّي ذلك أنّ الدّية حملتها العاقلةُ تعاوناً ومواساةً إذ هي تجب على القاتل ابتداء فإذا انعدمت العاقلة وبيت المال حملها الجاني[٣].

١٨٠ ـ المسألة الخامسة: حدُّ العبد إذا زنى:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ العبد إذا زنى فإنّه يحدّ حدّ البكر مائة جلدة[٤]، وهو مذهب الظّاهريّة[٥].

وذهب الأئمّة الأربعة[٦] وأكثر الفقهاء[٧] إلى أنّ حدّه نصف حدّ البكر الحرّ خمسون جلدة لقوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ

---

(١) نفسه.
(٢) واعتبر ابنُ تيمية وجوبها على الجاني أصحَّ قولي العلماء كما في الاختيارات الفقهيّة ص ٢٩٤.
(٣) انظر: الدّية وأحكامها ص ٥٤٢ ـ ٥٤٣ لخالد رشيد الجميلي.
(٤) انظر: الذّخيرة ٩٢/١١.
(٥) انظر: المحلّى ١٦٢/١١.
(٦) انظر: مختصر اختلاف العلماء ٨٥/٤، والتّفريع ٢٢٢/٢، والمهذّب ٣٧٧/٥، والمغني ٣٣١/١٢.
(٧) انظر: المغني ٣٣١/١٢.

ٱلْعَذَابِ﴾[١]، والعبيد هنا في حكم الإماء إذ لا فارق بينهما.

قال القرطبيّ: «ذكر في الآية حدّ الإماء خاصّة ولم يذكر حدّ العبيد، ولكن حدّ العبيد والإماء سواء خمسون جلدة في الزّنى؛ لأنّ حدّ الأمة إنّما نقص لنقصان الرّق فدخل المذكور من العبيد في ذلك بعلّة المملوكيّة، كما دخل الإماءُ تحت قوله عليه السّلام: «من أعتق شِرْكاً له في عبد...» الحديث[٢]، وهذا الذي يسمّيه العلماءُ القياس في معنى الأصل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾[٣] فدخل في ذلك المحصنين قطعاً»[٤].

أمّا ما ذهب إليه القاضي إسماعيل والظّاهريّة فهو خرق للإجماع قال ابن قدامة:

«خرق داود الإجماع في تكميل الجلد على العبيد»[٥].

وحجّة الظّاهريّة فيما ذهبوا إليه قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ وهذا نصّ عام في الأحرار والعبيد والإماء، لكنّ الإماء خصصن بقوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾[٦]، فبقي العبيد تحت عموم الآية الأولى التي أفادت الجلد بمائة.

قال ابن حزم: «لم يخصّ الله تعالى من ذلك إلاّ الإماء فقط وما كان ربُّك نسيّا، وأبقى العبيد فلم يخصّ كما خصّ الإماء، ومن الباطل أن يريد الله تعالى أن يخصّ العبيد مع الإماء فيقتصر على ذكر الإماء ويمسك

---

(١) النّساء: الآية ٢٥.

(٢) أخرجه بهذا اللّفظ مالك في الموطّأ ٢/٣٢٣، رقم: ٢٢٤٠، ومن طريقه البخاري ٥/١٥١، رقم: ٢٥٢٢، ومسلم ٢/١١٣٩، رقم: ١، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) النّور: الآية ٤.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٥/١٤٦، وانظر: البيان ١٢/٣٥٦ للعمراني، والمغني ١٢/٣٣٣.

(٥) المغني ١٢/٣٣٣.

(٦) النّساء: الآية ٢٥.

عن ذكر العبيد ويكلّفنا من ذلك علم الغيب ومعرفة ما عنده ممّا لم يعرّفنا به حاشا لله تعالى من هذا»[١].

وأجاب الجمهور عن هذا بجوابين:

الأوّل: أنّه خلاف الإجماع.

الثّاني: أنّ تخصيص الإماء بالذّكر في الآية لا يعني أنّ العبيد بخلافهم لأنّ العبد والأمة لا فرق بينهما، فالتّنصيص على أحدهما يثبت حكمه في حقّ الآخر بجامع نقصان الرّقّ فيهما فتساويا في الحدّ[٢].

□ □ □ □ □

(١) المحلّى ١١/١٦٢.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١/٤٠٦ ـ ٤٠٧، والبيان للعمراني ١٢/٣٥٦، والمغني ١٢/٣٣٣.

الفصل الخامس عشر
في الاستئذان والسّلام

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في قوله تعالى: ﴿لِيَسْتَئْذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ﴾.

المسألة الثّانية: حكم السّلام لمن دخل بيتاً لا أحد فيه.

❊ ❊ ❊

١٨١ ـ المسألة الأولى: في قوله تعالى: ﴿لِيَسْتَئْذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ ...﴾:

نقل القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى عن عبدالله بن عبّاس رضي الله عنهما ما يدلّ على أنّ المراد بالذين ملكت الأيمان في قوله تعالى: ﴿لِيَسْتَئْذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ . . .﴾[١]، أنّهم الرّجال دون النّساء[٢].

وهو أحد القولين عند المفسّرين.

---

(١) النّور: الآية ٥٨.

(٢) نقل ذلك عن القاضي إسماعيل الكيا الهراسيُّ في أحكام القرآن ٣٢١/٤.

والقول الثّاني: أنّ ذلك عامٌّ في الرّجال والنّساء، وهو الذي رجّحه شيخ المفسّرين محمّد بن جرير الطّبري لعموم الآية، وفي ذلك يقول:

«اختلف أهل التّأويل في المَعْنِيِّ بقوله: ﴿لِيَسْتَـْذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾:

فقال بعضهم: عُني بذلك الرّجالُ دون النّساء، ونُهوا عن أن يُدْخِلُوا عليهم في هذه الأوقات الثّلاثة هؤلاء الذين سُمُّوا في هذه الآية إلاَّ بإذنٍ.

وقال آخرون: بل عُني به الرّجالُ والنّساءُ.

وأولى القولين في ذلك عندي بالصّواب قولُ من قال: عُني به الذّكور والإناث؛ لأنّ الله تعالى عمّ بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ جميعَ أملاك أيماننا، ولم يخصّ منهم ذكراً ولا أنثى، فذلك على جميع مَنْ عَمَّهُ ظاهرُ التّنزيل.

فتأويلُ الكلام: يا أيُّها الذين صدقوا الله ورسوله ليستأذنكم في الدّخول عليكم عبيدُكم وإماؤُكم فلا يدخلوا عليكم إلاَّ بإذن منكم لهم»[1].

١٨٢ - المسألة الثّانية: حكم السّلام لمن دخل بيتاً لا أحد فيه:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى عن جماعة أنّ المراد بالتّسليم على الأنفس في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾[2] أن يدخل المرءُ بيتاً لا أحد فيه فيقول: السّلامُ علينا وعلى عباد الله الصّالحين[3].

وبهذا قال ابن عمر ومجاهد وعكرمة وقتادة والنّخعي وغيرهم، وهذه بعض أقوالهم في ذلك:

١ - عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: «إذا دخل البيت غير

---

(١) تفسير الطبري ١٨/١٦١ - ١٦٢.
(٢) النور: الآية ٦١.
(٣) نقله عن القاضي إسماعيل الكيا الهرّاسيّ في أحكام القرآن ٤/٣٢٥.

المسكون فليقل: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين»(١).

٢ ـ عن عبدالله بن عمر: «أنّه كان إذا دخل بيتاً ليس فيه أحدٌ قال: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين»(٢).

٣ ـ عن مجاهد قال: «إذا دخلتَ بيتاً ليس فيه أحدٌ فقل: بسم الله والحمد لله، السّلام علينا من ربّنا، السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين»(٣).

٤ ـ عن عكرمة قال: «إذا دخلتَ بيتاً ليس فيه أحدٌ فقل: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين»(٤).

٥ ـ عن قتادة في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ قال: «إذا دخلت بيتاً لا أحد فيه فقل: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين، فإنّه كان يؤمر بذلك وحُدِّثنا أنّ الملائكة تردُّ عليه»(٥).

٦ ـ عن ماهان في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ قال: «إذا دخلت بيتاً ليس فيه أحدٌ فقل: سلامٌ علينا من ربّنا»(٦).

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد ٥٩٢/٢، رقم: ١٠٥٥ ـ باب إذا دخل بيتاً غير مسكون، من طريق معن، وابن أبي شيبة في المصنّف ٢٥٦/٥، رقم: ٢٥٨٣٥ ـ تحقيق: الحوت، من طريق حميد بن عبدالرّحمٰن، كلاهما عن هشام بن سعد، عن نافع، عن ابن عمر به، وحسّن إسناده الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٢٠/١١.

(٢) أخرجه الطبريّ في تفسيره ١٧٥/١٨ ـ دار الفكر، من طريق بكير بن الأشجّ، عن نافع به، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه عبدالرزاق في التفسير ٦٦/٢، وابن أبي حاتم في التفسير ٢٦٥٠/٨، رقم: ١٤٨٩٧، من طريق سفيان الثّوري، وابن أبي شيبة في المصنّف ٦٤٩/٨، رقم: ٥٨٨٨، من طريق سفيان بن عيينة، كلاهما عن عبدالكريم الجزري، عن مجاهد به، وإسناده صحيح.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف ٦٤٨/٨، رقم: ٥٨٨٥، من طريق ابن عيينة، عن عمرو، عن عكرمة به.

(٥) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره ٢٦٥١/٨، رقم: ١٤٩٠٢، من طريق يزيد بن زريع، ثنا سعيد، عن قتادة به.

(٦) أخرجه عبدالرزاق في تفسيره ٦٥/٢، وابن أبي شيبة في مصنّفه ٦٤٩/٨، رقم: ٥٨٨٧، والطبري في تفسيره ١٧٤/١٨، من طريق الثّوري، عن أبي سنان، عن ماهان به. وأبو سنان ـ وهو عيسى بن سنان الحنفيّ ـ لين الحديث كما قال ابنُ حجر في التّقريب.

٧ ـ عن إبراهيم النّخعي قال: «إذا دخلت بيتاً ليس فيه أحدٌ فقل: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين»[1].

٨ ـ عن أبي مالك سعد بن طارق الأشجعي قال: «إذا دخلت بيتاً ليس فيه أحدٌ فقل: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين»[2].

٩ ـ عن عطاء بن أبي رباح قال: «إذا لم يكن فيه أحدٌ فقل: السّلام علينا من ربّنا»[3].

فهذه الآثار عن هؤلاء السّلف وفي مقدّمتهم عبدالله بن عمر الصّحابي الجليل الذي كان يقتفي هدي رسول الله ﷺ في جليل الأمور ودقيقها تدلّ على مشروعيّة قول القائل إذا دخل بيتاً لا أحد فيه: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين، وهو ظاهر الآية الكريمة.

وإليه ذهب مالك بن أنس ففي «الموطّأ» عن مالك أنّه بلغه: «إذا دُخل البيتُ غير المسكون يقال: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين»[4].

قال ابن عبدالبرّ: «قد روي عن جماعة من السّلف العلماء بتأويل القرآن قالوا: إذا دخلتَ بيتاً ليس فيه أحدٌ فقل: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين، روّينا ذلك عن ابن عبّاس وعلقمة وإبراهيم النّخعي وعكرمة ومجاهد وأبي مالك وعطاء... **والذي ذكره مالكٌ مجتمعٌ عليه فيمن دخل** بيتاً ليس فيه أحدٌ»[5].

وقال الباجي ـ بعد أن ذكر قول مالك ـ: «معناه والله أعلم أنّه إذا لم

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره ١٧٤/١٨ ـ ١٧٩، من طريق منصور، عن شعبة، عن إبراهيم به.
(٢) أخرجه الطبري في تفسيره ١٧٤/١٨ من طريق هشيم، قال: أخبرنا حصين، عن أبي مالك به.
(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنّفه ٦٤٩/٨، رقم: ٥٨٧٩: حدّثنا ابن فضيل، عن عبدالملك، عن عطاء به.
(٤) الموطّأ ٥٥٢/٢ ـ رواية يحيى.
(٥) الاستذكار ١٤٨/٢٧ ـ ١٤٩.

يكن فيه من يسلّم عليه فليسلّم على نفسه وعلى عباد الله الصّالحين كما يفعل في التّشهد قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾ قال عبدالله بن عبّاس: معناه إذا دخلتم بيوتاً ليس فيها أحدٌ فقولوا: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين»[(١)].

وهو أمر مجمع عليه بين المالكيّة[(٢)] كما هو ظاهر كلام ابن عبدالبرّ حيث قال: «والذي ذكره مالكٌ مجتمعٌ عليه».

قال ابن عبدالبرّ: «ولا ينبغي لأحدٍ أن يدخل منزله حتّى يسلّم على أهله ومن فيه، فإن لم يكن فيه أحدٌ قال: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين»[(٣)].

لذا ساغ أن ندرج معهم القاضي إسماعيل لثلاث اعتبارات:

الأوّل: إجماع المالكيّة عليه[(٤)].

الثّاني: أنّ القاضي إسماعيل نقله عن جماعة وهو مشعر بارتضائه.

الثّالث: لم أر من نقل عن القاضي أنّه خالف مذهب مالك في المسألة.

والحاصل أنّ السّلام لمن دخل بيتاً لا أحد فيه مشروع لما يلي:

أوّلاً: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾[(٥)] وقوله: ﴿بُيُوتًا﴾ نكرةٌ في سياق النّفي وهي تعمّ كلّ بيت سواء كان فيه ساكنٌ أم لا[(٦)] كما تعمّ المساجد، غير أنّ البيت إذا كان فيه ساكنٌ يشرع له أن يقول السّلام المعروف: السّلام عليكم، لنصوص أخرى في هذا الباب، والمسجد

---

(١) المنتقى ٢٨٣/٧.

(٢) خالف في ذلك ابنُ العربي منهم كما سيأتي.

(٣) الكافي ١١٣٣/٢، وانظر: الذّخيرة ٢٩٢/١٣، والقوانين الفقهيّة ص ٢٩٢.

(٤) ونقله ابنُ مفلح عن الشّافعيّة والحنابلة كما في الآداب الشّرعيّة ٤٨٢/١ ـ ط الرّسالة.

(٥) النّور: الآية ٦١.

(٦) وقد رجّح العمومَ في الآية ابنُ جرير في تفسيره ١٧٣/١٨ ـ ١٧٥.

إذا دخله شرع له السّلام على النّبيّ ﷺ كما هو ثابتٌ في السنّة، أمّا البيتُ الذي لا أحد فيه فيشرع له سلام خاصّ وهو أن يقول: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين؛ وذلك لعموم الآية وللآثار الواردة في ذلك.

وقد صرّح بهذا التّفصيل مجاهد فقال في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾[(1)] فقال: إذا دخلت بيتاً ليس فيه أحدٌ فقل: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين، وإذا دخلت المسجد فقل: السّلام على رسول الله ﷺ، وإذا دخلت على أهلك فقل: السّلام عليكم[(2)]، وقاله إبرهيم بن يزيد النّخعي[(3)].

ثانياً: ثبوت ذلك عن السّلف وفي مقدّمتهم ابن عبّاس وابن عمر ومعهم جماعة من التّابعين كمجاهد وعطاء وقتادة وغيرهم.

ثالثا: أنّه داخلٌ في عموم إفشاء السّلام المأمور به[(4)].

واختار أبو بكر بن العربيّ أنّه إذا دخل بيتاً فارغاً لا أحد فيه أنّه لا يلزم السّلام فإنّه إذا كان المقصودُ الملكَ فالملائكةُ لا تفارق العبد[(5)].

والذي يظهر أنّ ابن العربي يتحدّث عن عدم اللّزوم وهو أمرٌ لا شكّ فيه ويؤكّده أنّه اختار في الآية الكريمة العموم ورأى أنّ المرء إن دخل البيت وفيه أهله قال: السّلام عليكم، فإن لم يكن فيه أحدٌ قال: السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين، وعزا ذلك لابن عمر.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) النّور: الآية ٦١.
(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره ٨/٢٦٥٠، رقم: ١٤٨٩٨، من طريق سفيان، عن ضرار بن مرّة، عن مجاهد به وإسناده صحيح.
(٣) أخرجه الطّبري في تفسيره ١٨/١٧٤: ثنا عبدالرّحمٰن، قال: ثنا سفيان، عن الأعمش، عن إبراهيم به.
(٤) انظر: فتح الباري ١١/٢٠.
(٥) انظر: أحكام القرآن ٣/١٤٠٨ ـ ١٤٠٩.

الفصل السّادس عشر
في الأطعمة والألبسة

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: النّهي عن أكل كلّ ذي ناب من السّباع كان بالمدينة بعد نزول قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ. . .﴾ والدّليل على ذلك.

المسألة الثّانية: حكم ذبائح أهل الكتاب إذا ذكروا اسم غير الله على ذبيحتهم كالزّهرة والمسيح.

المسألة الثّالثة: حكم لباس الرّجل للثّياب المزعفرة.

* * *

[١٨٣] ـ المسألة الأولى: النّهي عن أكل كلّ ذي ناب من السّباع كان بالمدينة بعد نزول قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ...﴾[١] والدّليل على ذلك:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ نهي رسول الله ﷺ عن أكل كلّ ذي ناب من السّباع كان بالمدينة، رواه عنه

(١) الأنعام: الآية ١٤٥.

أبو هريرة[١] وأبو ثعلبة الخشني[٢]، وإسلامهما متأخّر بعد الهجرة إلى المدينة بأعوام، ورواه أيضاً عن النّبيّ ﷺ ابنُ عبّاس[٣].

قال القاضي: «وهذا كلُّه يدلّ على أنّه أمرٌ كان بالمدينة بعد نزول: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾[٤] الآية لأنّ ذلك مكّيّ»[٥].

وتوضيح كلامه رحمه الله أنّ آية الأنعام حصرت بمنطوقها المحرّمات في الميتة والدّم المسفوح والخنزير والفسق الذي أهلّ به لغير الله وما ذكر معها، فكان ـ بمفهوم الآية ـ ما عداها حلالاً ومن ذلك ذو النّاب من السّباع. غير أنّ الآية الكريمة مكيّةٌ بالإجماع، وحديث النّهي عن أكل كلّ ذي ناب من السّباع يقتضي التّحريم، وهو حكمٌ شُرع بالمدينة إجماعاً قال ابن عبدالبرّ: «وأجمعوا أنّ نهي رسول الله ﷺ عن أكل كلّ ذي ناب من السّباع إنّما كان منه بالمدينة، ولم يرو ذلك عنه غير أبي هريرة وأبي ثعلبة الخشني وإسلامهما متأخّر بعد الهجرة إلى المدينة بأعوام، وقد روي عن ابن عبّاس عن النّبيّ ﷺ مثل رواية أبي هريرة وأبي ثعلبة في النّهي عن أكل كلّ ذي ناب من السّباع من وجه صالح»[٦].

وعلى هذا فالقاضي إسماعيل يرى تحريم أكل كلّ ذي ناب من السّباع استناداً على الأحاديث الواردة في ذلك، وهو رأي الإمام مالك فقد عقد في

---

(١) أخرجه مالك في الموطّأ ٦٤١/١، رقم: ١٤٣٤، ومن طريقه مسلم ١٥٣٤/٣، رقم: ١٥ أنّ رسول الله ﷺ قال: **«أكلُ كلّ ذي ناب من السّباع حرامٌ»**.

(٢) أخرجه مالك في الموطّأ ٦٤٠/١، رقم: ١٤٣٣، ومن طريقه البخاري ٦٥٧/٩، رقم: ٥٥٣٠، ومسلم ١٥٣٤/٣، رقم: ١٤ أنّ رسول الله ﷺ نهى عن أكل كلّ ذي ناب من السّباع. وهذا لفظ الشّيخين.

(٣) أخرجه مسلم ١٥٣٤/٣، رقم: ١٦ عن ابن عبّاس قال: نهى رسول الله ﷺ عن كلّ ذي ناب من السّباع، وعن كلّ ذي مخلب من الطّير.

(٤) الأنعام: الآية ١٤٥.

(٥) التّمهيد ١٤٧/١.

(٦) التّمهيد ١٤٦/١ ـ ١٤٧، والاستذكار ٣١٧/١٥.

كتابه «الموطّأ» باباً في تحريم أكل كلّ ذي ناب من السّباع، وأورد تحته حديث أبي ثعلبة الخشني وحديث أبي هريرة، ثمّ قال مالكٌ: «وهو الأمر عندنا»[١].

قال ابن عبدالبرّ: «ما ترجم به مالكٌ رحمه الله هذا الباب وما رسم فيه من حديث أبي هريرة وحديث أبي ثعلبة يدلّ على أنّ مذهبه في النّهي عن أكل كلّ ذي ناب من السّباع أنّه نهي تحريم لا نهي ندب وإرشاد كما زعم أكثر أصحابنا[٢]، ويشدّ ذلك قولُه: «وعلى ذلك الأمر عندنا»، روى هذا يحيى عن مالك وهو آخرُ من سمع عليه الموطّأ»[٣].

وقال: «لا يجوز أكلُ ذي ناب من السِّباع، وكلُّ ما افترس وأكل اللّحم فهو سبعٌ، هذا هو المشهور عن مالكٍ»[٤].

وقد نقل ابنُ المنذر في المسألة الإجماع فقال: «أجمع عوامُّ أهل العلم أنّ كلّ ذي ناب من السّباع حرامٌ»[٥].

ومستند هذا الإجماع حديث أبي هريرة وأبي ثعلبة الخشني وابن عبّاس وفيها التّصريح بتحريم أكل كلّ ذي ناب من السّباع.

قال ابن قدامة: «هذا نصّ صريح يخصّ عموم الآيات فيدخل في هذا الأسد والنّمر والفهد والذّئب والكلب والخنزير»[٦].

وقال الشّوكانيّ: «جاءت السّنّة الصّحيحة الثّابتة من طريق جماعة من الصّحابة بأنّه يحرم كلُّ ذي ناب من السّباع وكلّ ذي مخلب من الطّير،

---

(١) الموطّأ ٦٤١/١.
(٢) انظر: التّفريع ٤٠٥/١ ـ ٤٠٦، والمعونة ٧٠١/٢، والإشراف ٩٢٠/٢، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال ٤٣٧/٥ ـ ٤٣٨.
(٣) الاستذكار ٣١٢/١٥ ـ ٣١٣.
(٤) الكافي ٤٣٦/١.
(٥) الإجماع ص ١٧٧. وانظر: مختصر الطّحاوي ص ٢٩٩، والكافي ٤٣٦/١، والأمّ ٥٥٦/٣ ـ ٥٥٧ ـ تحقيق: د.حسّون، والمغني ٣١٩/١٣ ـ ٣٢٠.
(٦) المغني ٣٢٠/١٣.

ولا خلاف في ثبوت ذلك وقيام الحجّة به، فلا يخرج من هذا العموم الشّامل إلاّ ما خصّصه الدّليل الذي تقوم به الحجّة، فمن جاءنا بالخاصّ المقبول فبها ونعمت ووجب علينا بناء العامّ على الخاصّ، ومن لم يأت فهو محجوجٌ بهذا العموم»[١].

وقال ابن عبدالبرّ: «والذي عوّل عليه من أجاز أكل كلّ ذي ناب من السّباع ظاهرُ قول الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ...﴾[٢]، وهذا لا حجّة فيه لوجوه كثيرة منها أنّ سورة الأنعام مكّيّة ومفهومٌ في قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا﴾ أي شيئا محرّما، وقد نزل بعدها قرآن كثير فيه نهي عن أشياء محرّمة، ونزلت سورة المائدة بالمدينة وهي من آخر ما نزل وفيها تحريم الخمر المجتمع على تحريمها. وقد حرّم الله تعالى الرّبا، وحرّم رسول الله ﷺ من البيوع أشياء يطول ذكرها...

وأمّا قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا﴾:

فقيل: معناه لا أجد فيما أنزل إليّ وقتي هذا غير ذلك.

وقيل: لا أجد فيما أوحي إليّ محرّما ممّا كنتم تأكلونه يريد العرب.

وقيل: إنّها خرجت على جواب سائل عن أشياء من المآكل كأنّه قال: لا أجد فيما سألتم عنه شيئاً محرّما إلاّ كذا، ولم تسألوا عن ذي النّاب وحمار الأهلي وقد أنزل الله تعالى بعد ذلك تحريم الموقوذة والمنخنقة وما ذكر معها وأشياء يطول ذكرها.

ولـمّا قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[٣] ألزم بنصّ التّنزيل الانتهاء عن كلّ ما نهى عنه ﷺ، إلاّ أن يجتمع

(١) السّيل الجرّار ٨٩/٤.
(٢) الأنعام: الآية ١٤٥.
(٣) الحشر: الآية ٧.

من لا يجوز عليه تحريف تأويل الكتاب والسّنّة وهم الجمهور الذي يلزم من شذّ عنهم الرّجوع إليهم على أنّ ذلك النّهي على غير التّحريم، فيكون خارجاً بدليله مستثنى من الجملة. وقد نهى رسول الله ﷺ عن نكاح المرأة على عمّتها أو على خالتها ولم يقل أحدٌ من العلماء إنّ قوله عزّ وجلّ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[1] يعارض ذلك، بل جعل نهيه عن نكاح المرأة على عمّتها وعلى خالتها زيادة بيان على ما في الكتاب»[2].

١٨٤ ـ المسألة الثّانية: حكم ذبائح أهل الكتاب إذا ذكروا اسم غير الله على ذبيحتهم كالزّهرة والمسيح:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى كراهة ذبائح أهل الكتاب إذا ذكروا عليها غير اسم الله عزّ وجلّ كالمسيح والزّهرة وغيرهما. وذكر أنّ حلّ ذبيحة الكتابيّ مقيّدٌ بما أهلّ به لله تعالى، وقد أورد ـ في نصّ مطوّل ـ قولين في المسألة مع الأدلّة التي رواها هو بأسانيد متعدّدة فقال رحمه الله تعالى:

«كأنّ أهل الكتاب خُصّوا بإباحة ذبيحتهم حتّى كأنّها قد أهلّ بها لله مع الكفر الذي هم عليه، فخرج ما أهلّ به لغير الله إذ كانوا قد أهلُّوا بها وأشركوا مع الله تعالى؛ ولهذا الوضع ـ فيما أحسب ـ اختلف النّاسُ فيما ذبح النّصارى لأعيادهم أو ذبحوا باسم المسيح؛ فكرهه قومٌ لأنّهم أخلصوا الكفر عند تلك الذّبيحة، فصارت ممّا أهلّ به لغير الله، ورخّص في ذلك قومٌ على الأصل الذي أبيح من ذبائحهم.

فأمّا من بلغنا عنه الرّخصةُ في ذلك فحدّثنا عليُّ بن عبدالله[3]، ثنا عبدالرّحمٰن بن مهدي، ثنا معاوية بن صالح، عن أبي الزّاهريّة[4]، عن

---

(١) النّساء: الآية ٢٤.
(٢) التّمهيد ٣١٧/١٥.
(٣) ابن المدينيّ الإمام.
(٤) حدير بن كريب الحضرميّ.

عمير بن الأسود السّكونيّ[١] قال: «أتيتُ أهلي فإذا كتفُ شاةٍ مطبوخة، قلتُ: من أين هذا؟ قالوا: جيراننا من النّصارى ذبحوا كبشاً لكنيسة جرجس[٢]، قلّدوه عمامةً وتلقّوا دمه في طَسْتٍ، ثمّ طبخوا وأهدوا إلينا وإلى جيراننا. قال: قلتُ: ارفعوا هذا، ثمّ هبطتُّ إلى أبي الدّرداء فسألتُه وذكرتُ ذلك له، فقال: اللّهمّ غُفْراً هم أهلُ الكتاب، طعامهُم لنا حلٌّ وطعامُنا لهم حلٌّ»[٣].

ثنا عليّ[٤]، ثنا زيد بن الحباب، أخبرني معاوية بن صالح، حدّثني أبو الحكم التّجيبيّ، حدّثني جرير بن عتبة أو عتبة بن جرير، قال: «سألتُ عبادة بن الصّامت عن ذبائح النّصارى لموتاهم؟ قال: لا بأس به»[٥].

ثنا عليّ[٦]، ثنا الوليد بن مسلم، قال: سمعتُ الأوزاعيّ، عن مكحول: «فيما ذبحت النّصارى لأعياد كذا، قال: كُلْهُ قد علم اللَّهُ ما يقولون وأحلّ ذبائحهم»[٧].

وثنا عليّ، ثنا الوليد بن مسلم، قال: سمعتُ عبدالرّحمٰن بن يزيد بن

---

(١) ويقال: عمرو بن الأسود العنسيّ أبو عياض الهمدانيّ الدّمشقيّ الحمصيّ، انظر: تهذيب التّهذيب ٤/٨ ـ ٥.
(٢) اسم كنسية للنّصارى.
(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره ١٠٣/٦ من طريق ابن وهب، عن معاوية بن صالح، عن أبي الزّاهريّة حدير بن كريب، عن أبي الأسود، عن عمير بن الأسود أنّه سأل أبا الدّرداء فذكره، وفيه زيادةٌ في آخره. وقد أدخل في إسناد الطّبري أبو الأسود بين حدير وعمير، وهو من باب رواية التّابعين بعضهم عن بعض كما في غاية المرام ص ٤٥، والأثر إسناده صحيح.
(٤) هو ابن المديني.
(٥) أخرجه البخاري في التّاريخ الكبير ٢١٤/٢ من طريق عبدالله بن صالح، عن معاوية بن صالح به. وأخرجه أيضاً من عبدالله بن يحيى عن معاوية به. وإسناده حسن إن سلم أبو الحكم التّجيبي من الجرح فلم أظفر له بترجمة فيما وقفت عليه من كتب الرّجال.
(٦) ابن المدينيّ.
(٧) إسناده صحيح والوليد بن مسلم وإن كان مدلّسا فقد صرّح بالتّحديث هنا فزالت شبهة تدليسه.

جابر يقول: سمعتُ القاسم بن مُخَيْمِرَة قال: «كُلْها، ولو سمعتُه يقول: على اسم المسيح جرجس لأكلتُها»[١].

حدّثنا عليّ، ثنا الوليد بن مسلم، ثنا أبو بكر بن عبدالله بن أبي مريم، عن عبدالرّحمٰن بن جبير بن نفير، عن أبيه قال: كُلْها[٢].

وبه إلى أبي بكر، عن حبيب بن عبيد، أنّ العرباض بن سارية قال: كُلْه[٣].

ثنا سليمان بن حرب، ثنا عبدالعزيز بن مسلم[٤]، عن عبدالملك[٥]، عن عطاء[٦] في النّصرانيّ يذبح ويذكر اسمَ المسيح؟ قال: كُلْهُ قد أحلّ اللّٰهُ ذبائحَهم وقد علم ما يقولون[٧].

وذُكر عن عطاء أيضاً أنّه سئل عن النّصرانيّ يذبح ويقول: باسم المسيح فقال: كُلْ[٨].

وقال إبراهيم[٩] في الذّمّيّ يذبح ويقول: باسم المسيح فقال: إذا توارى عنك فكُلْ.

وقال عبدالله بن وهب: حدّثني حيوة بن شريح، عن عقبة بن مسلم التّجيبيّ وقيس بن رافع الأشجعيّ أنّهما قالا: «حلٌّ لنا ما يذبح لعيد الكنائس، وما أهدي من خبز أو لحم، وإنّما هو طعامُ أهل الكتاب. قال

(١) إسناده صحيح والوليد قد صرّح بالتّحديث.
(٢) إسناده ضعيف من أجل أبي بكر بن عبدالله بن أبي مريم الغسّاني الشّامي فقد ضعّفه جمع من الحفّاظ كما في تهذيب التّهذيب ١٢/٣٣.
(٣) ضعيف من أجل أبي بن عبدالله بن أبي مريم.
(٤) القسملي أبو زيد المروزي.
(٥) ابن عبدالعزيز بن جريج الأموي.
(٦) ابن أبي رباح.
(٧) إسناده صحيح وقد أشار إلى رواية عطاء هذه البيهقيُّ في السّنن الكبرى ٩/٢٨٤.
(٨) لم يذكر القاضي إسماعيل إسناده فإن كان هو الإسناد السّابق نفسه فهو صحيح مثله.
(٩) ابن يزيد النّخعيّ، وانظر: المحلّى ٧/٤٥٦.

حيوةُ: فقلتُ: أرأيت قول الله: ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾[1]؟ فقال: إنّما ذلك المجوس وأهل الأوثان والمشركون»[2].

وقال أيّوب بن نجيح[3]: «سألتُ الشّعبيّ عن ذبائح نصارى العرب فقلتُ: منهم من يذكر الله، ومنهم من يذكر المسيح؟ فقال: كُلْ وأطعمني».

وأمّا من بلغنا عنه أنّه كره ذلك فحدّثنا محمّد بن أبي بكر[4]، ثنا ابن مهدي، عن قيس، عن عطاء بن السّائب، عن زاذان، عن عليّ قال: «إذا سمعت النّصرانيّ يقول: باسم المسيح فلا تأكل، وإذا لم تسمع فكُلْ، فقد أحلّت لنا ذبائحهم»[5].

حدّثنا عليّ، ثنا جرير[6]، عن قابوس بن أبي ظبيان، عن أبيه[7]: «أنّ امرأةً سألت عائشة فقالت: إنّ لنا أظئاراً[8] من العجم لا يزالون يكون لهم عيدٌ فيهدون لنا فيه أفنأكل منه؟ فقالت: أمّا ما ذبح لذلك اليوم فلا تأكلوا منه ولكن كلوا من أشجارهم»[9].

حدّثنا عليّ، ثنا عبدالرّحمٰن بن مهدي، عن عبيدالله، عن نافع، عن ابن عمر قال: «ما ذبح للكنيسة فلا تأكله»[10].

---

(١) المائدة: الآية ٣.
(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره ٨٦/٢ من طريق يونس، عن ابن وهب به، وإسناده صحيح.
(٣) إن كان هو النّجرانيّ فقد قال أبو حاتم: لا أعرفه، كما في الجرح والتّعديل ٢٦٠/٢.
(٤) ابن أبي شيبة صاحب المصنّف.
(٥) في إسناده عطاء بن السّائب وقد اختلط، وقيس ـ وهو ابن سعد المكّيّ ـ لم يذكر في الذين حدّثوا عن عطاء قبل اختلاطه.
(٦) ابن عبدالحميد الضّبّيّ.
(٧) أبو ظبيان حصين بن جندب.
(٨) جمع ظِئْرٍ وهي المرأةُ العاطفة على ولد غيرها المرضعة له في النّاس وغيرهم للذّكر والأنثى، انظر: القاموس المحيط مادّة: ظأر.
(٩) في إسناده قابوس بن أبي ظبيان ضعّفه غير واحد، انظر: التّهذيب ٢٧٤/٨ ـ ٢٧٥.
(١٠) إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع بين عبدالرّحمٰن بن مهدي وعبيد الله وهو ابن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، فلم يذكروا روايةً عنه.

وقال حمّاد[١]: «كُلْ ما لم تسمعهم أهلُّوا به لغير الله».

وكرهه مجاهد وطاوس وكرهه ميمون بن مهران.

وكان مالكٌ يكره ذلك من غير أن يوجب فيه تحريماً[٢]»[٣].

والحاصل أنّ المسألة فيها قولان للفقهاء:

الأوّل: التّحريم، وبه قال أبو حنيفة[٤]، والشّافعيّ[٥]، وأحمد في رواية[٦].

الثّاني: الجواز مع الكراهة، وبه قال مالك[٧]، وأحمد في رواية أخرى[٨].

وقد احتجّ المبيحون بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾[٩] فأحلّ الله لنا ذبيحتهم وقد علم سبحانه أنّهم سيذبحون بغير اسمه[١٠].

---

(١) يظهر أنّ المراد به حمّاد بن أبي سليمان الكوفيّ الفقيه، وانظر: المحلّى ٧/٤٥٦.

(٢) عزا هذه الفقرة الأخيرة للقاضي إسماعيل ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ٥/٤٠٩. والظّاهر أنّ القاضي إسماعيل تابع لمالك في القول بالكراهة لذا ختم المبحث بقوله هذا، وهو نصُّه في المدونة ١/٤٢٩ فقد نقل عنه ابن القاسم فيما ذبحوا لأعيادهم وكنائسهم قوله: أكرهه ولا أحرّمه. وتأوّل مالكٌ فيه: ﴿وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾، وكان يكرهه كراهية شديدة من غير أن يحرّمه.

(٣) نقل هذا النصّ المطوّل عن القاضي إسماعيل ابنُ القيّم في أحكام أهل الذّمّة ١/٢٥٠ ـ ٢٥٣.

(٤) انظر: بدائع الصّنائع ٥/٤٦.

(٥) الأمّ ٥/٤٩١ ـ تحقيق: د.حسّون، وروضة الطّالبين ٣/٢٠٥ ـ ٢٠٦. ونقل النّووي عن الحليمي: تحلّ مطلقاً وإن سمّى المسيح.

(٦) هي الأصحّ عند مجد الدّين أبي البركات ابن تيمية كما في المحرّر في الفقه ٢/١٩٢، وانظر: الإنصاف ١٠/٤٠٩.

(٧) انظر: المدوّنة ١/٤٢٩، وشروح خليل للموّاق والحطّاب ٣/٢١٢، والآبي ١/٢١٠، عند قول خليل ـ عند ذكر المكروهات ـ: «وَذِبْح لِصَلِيبٍ أَوْ عِيسَى».

(٨) انظر: المحرّر ٢/١٩٢، وأحكام أهل الذّمّة ١/٥٤٩، والإنصاف ١٠/٤٠٩.

(٩) المائدة: الآية ٥.

(١٠) انظر: المغني ١٣/٣١٢.

وأجيب عن هذا بما يلي:

١ ـ أنّ الآية الكريمة أريد بها ما ذبحه الكتابيُّ بشرطه كالمسلم(١).

٢ ـ أنّ القرآن الكريم قد صرّح بتحريم ما أهلّ به لغير الله قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾(٢)، وهذا عامّ في ذبيحة الوثني والكتابي إذا أهلّ بها لغيره سبحانه، وإباحةُ ذبائحهم ـ وإن كانت مطلقةً ـ لكنّها مقيّدة بما لم يهلّوا به لغيره، فلا يجوز تعطيل المقيّد وإلغاؤه بل يحمل المطلق على المقيّد، فقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ مطلقٌ، قيّدته الآية الأخرى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾(٣). ولا يصحّ أن يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ عامّ في الكتابي وغيره خصّ منه ذبيحة الكتابيّ بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾، وذلك لوجوه(٤) هي:

أوّلاً: أنّ الله سبحانه نصّ على تحريم ما لم يذكر عليه اسمه، ونهى عن أكله وأخبر أنّه فسق في قوله عزّ وجلّ: ﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾(٥)، وهذا تنبيهٌ على أنّ ما ذُكر عليه اسمُ غيره أشدّ تحريماً وأولى بأن يكون فسقاً.

ثانياً: أنّ قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ قد خُصّ بالإجماع، وأمّا ما أهلّ به لغير الله فلم يخصّ بالإجماع، فكان الأخذُ بالعموم الذي لم يجمع على تخصيصه أولى من العموم الذي قد أجمع على تخصيصه.

ثالثاً: أنّ الله سبحانه قال: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ

---

(١) انظر: المغني ٣١٢/١٣.
(٢) المائدة: الآية ٣.
(٣) المائدة: الآية ٣.
(٤) ذكر هذه الوجوه العلّامة ابن القيّم في أحكام أهل الذّمّة ٢٥٤/١ ـ ٢٥٦.
(٥) الأنعام: الآية ١٤٥.

ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾[1]، فحصر التّحريم في هذه الأربعة فإنّها محرّمةٌ في كلّ ملّةٍ لا تباح بحال إلاّ عند الضّرورة، وبدأ بالأخفّ تحريماً ثمّ بما هو أشدّ منه فإنّ تحريم الميتة دون تحريم الدّم فإنّه أخبثُ منها، ولحمُ الخنزير أخبثُ منها، وما أهلّ به لغير الله أخبثُ الأربعة.

رابعاً: أنّ ما أهلّ به لغير الله لا يجوز أن تأتي شريعةٌ بإباحته أصلاً فإنّه بمنزلة عبادة غير الله، وكلُّ ملّةٍ لا بدّ فيها من صلاةٍ ونسكٍ، ولم يشرع اللَّهُ على لسان رسول من رسله أن يصلّى لغيره ولا ينسك لغيره قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ﴾[2].

خامساً: أنّ ما أهلّ به لغير الله تحريمُه من باب تحريم الشّرك، وتحريم الميتة والدّم ولحم الخنزير من باب تحريم الخبائث والمعاصي.

سادساً: أنّه إذا خصّ من طعام الذين أوتوا الكتاب ما يستحلّونه من الميتة والدّم ولحم الخنزير فلأن يخصّ منه ما يستحلُّونه ممّا أهلّ به لغير الله أولى وأحرى.

سابعاً: أنّه ليس المراد من طعامهم ما يستحلُّونه وإن كان محرّماً عليهم فهذا لا يمكن القولُ به، بل المراد به ما أباحه الله لهم فلا يحرم علينا أكلُه فإنّ الخنزير من طعامهم الذي يستحلُّونه ولا يباح لنا، وتحريمُ ما أهلّ به لغير الله عليهم أظعم من تحريم الخنزير، وسرُّ المسألة أنّ طعامهم ما أبيح لهم لا ما يستحلّونه ممّا حرّم عليهم.

ثامناً: أنّ باب الذّبائح على التّحريم إلاّ ما أباحه الله ورسوله، فلو قُدّر تعارض دليلي الحظر والإباحة لكان العمل بدليل الحظر أولى لثلاثة أوجه:

أحدها: تأيّده بالأصل الحاظر.

الثّاني: أنّه أحوط.

الثّالث: أنّ الدّليلين إذا تعارضا تساقطا ورُجع إلى أصل التّحريم.

---

(١) النّحل: الآية ١١٥.

(٢) الأنعام: الآية ١٦٢ ـ ١٦٣.

١٨٥ ـ المسألة الثّالثة: حكم لباس الرّجل للثّياب المزعفرة:

ذهب مالك وأصحابه إلى جواز لباس الرّجل للثّياب المزعفرة(١)، ومن الحجّة لهم ما رواه القاضي إسماعيل بن إسحاق(٢) رحمه الله حيث قال:

حدّثنا محمّد بن كثير، قال: حدّثنا سفيان بن سعيد، عن حميد الطّويل، قال: سمعتُ أنس بن مالك يقول: «قدم عبدالرّحمٰن بن عوف المدينة فآخى رسول الله ﷺ بينه وبين سعد بن الرّبيع، فأتى السّوق فربح شيئاً من أَقِطٍ وسمنٍ، فرآه النّبيّ ﷺ بعد أيّام وعليه وضرُ صُفْرَةٍ، فقال رسول الله ﷺ: **مهيم**؟ فقال عبدالرّحمٰن: تزوّجتُ امرأةً من الأنصار، قال: **فما سقتَ إليها**؟ قال: وزن نواةٍ من ذهب، فقال رسول الله ﷺ: **أولم ولو بشاةٍ**»(٣).

وقوله فيه: «وعليه وضر صفرة» أي لطخا من خلوق أو طيب له لون، وذلك من فعل العروس إذا دخل على زوجته(٤). والمراد بالصّفرة صفرة الزّعفران بدليل رواية أخرى للحديث وفيها: «أنّ رسول الله ﷺ رأى عبدالرّحمٰن بن عوف وعليه ردع زعفران»(٥).

قال ابن عبدالبرّ: «فقد بان في هذه الآثار من نقل الأئمّة أنّ الصّفرة التي رأى رسول الله ﷺ بعبدالرّحمٰن كانت زعفراناً، والوضر معروف في الثّياب، والرّدع صبغ الثّياب بالزّعفران»(٦).

---

(١) انظر: التّمهيد ١٧٩/٢.

(٢) أخرجه ابن عبدالبرّ في التّمهيد ١٧٩/٢ من طريق عبدالوارث بن سفيان، قال: حدّثنا قاسم بن أصبغ، قال: حدّثنا إسماعيل بن إسحاق به.

(٣) أخرجه البخاري ١٤٣٢/٣، رقم: ٣٧٢٢ ـ تحقيق: البغا، ومسلم ١٠٤٢/٢، رقم: ١٤٢٧.

(٤) انظر: النّهاية ١٩٦/٥.

(٥) أخرجه أبو داود ٢٣٥/٢، رقم: ٢١٠٩ ـ دار الفكر، من طريق حمّاد، عن ثابت البنانيّ، عن أنس به.

(٦) التّمهيد ١٨٠/٢.

فالرّسول ﷺ لم ينكر على عبدالرّحمٰن بن عوف عندما رأى أثر الصّفرة عليه ولا أمره بغسله بل دعا له بالبركة، ولو كان محرّماً لما أقرّه عليه ﷺ.

وقال إسماعيل بن إسحاق[1] أيضاً: حدّثنا عبدالله بن مسلمة القعنبيّ، قال: حدّثنا عبدالله بن زيد بن أسلم، عن أبيه، أنّ ابن عمر كان يصبغ ثيابه بالزّعفران، فقيل له في ذلك فقال: كان رسول الله ﷺ يصبغ به، ورأيتُه أحبَّ الطِّيب إليه[2].

وإلى هذا ذهب مالك بن أنس فرخّص في لبس الثّياب المزعفرة للرّجل، وفي هذا يقول: «لا بأس بلباس الثّوب المزعفر وقد كنتُ ألبسُه»[3]. وقال: «بلغني أنّ عطاء بن يسار كان يلبس الثّوبين الرّداء والإزار بالزّعفران وإنّي لألبسه وأستحسنُه وأراه حسناً، وللأشياء وجوه وأمّا السّرف فلا أحبُّه. ورأيت ابن المنكدر يلبس الملبّس بالزّعفران، ورأيتُ ابن هرمز يلبس الثّوبين بالزّعفران»[4]. وأخرج في «الموطّأ»[5] عن نافع أنّ ابن عمر كان يلبس الثّوب المصبوغ بالمشق والمصبوغ بالزّعفران.

قال الباجي: «أمّا المصبوغ بالزّعفران فذهب عبدالله بن عمر رضي الله عنه إلى إباحة ذلك، وبه قال مالك وأكثر فقهاء المدينة»[6].

وثمّة رواية عن مالك بكراهة الثّوب المصبوغ بالزّعفران للرّجال قال سحنون: قلتُ لابن القاسم: أيّ الصّبغ كان يكرهه مالكٌ؟ قال: الورس والزّعفران[7].

---

(١) أخرجه ابن عبدالبرّ في التّمهيد ١٨١/٢ من طريق سعيد بن نصر، قال: حدّثنا قاسم بن أصبغ، قال: حدّثنا إسماعيل بن إسحاق به.

(٢) أخرجه النّسائيّ في المجتبى ١٥٠/٨، رقم: ٥١١٥ ـ حلب، والكبرى ٤٢٧/٥، رقم: ٩٤٠٦، من طريق القعنبيّ به كإسناد القاضي إسماعيل.

(٣) التّمهيد ١٨٠/٢.

(٤) المنتقى ٢٢١/٧.

(٥) الموطّأ ٩١١/٢، رقم: ٤، من طريق نافع، عن ابن عمر به، وإسناده صحيح.

(٦) المنتقى ٢٢٠/٧.

(٧) المدوّنة ٢٩٦/١.

وعليه فمالكٌ يرى الجواز مع الكراهة، وهو مذهب الحنفيّة[(١)] والحنابلة[(٢)].

ودليل هذا القول ما يلي:

١ - حديث ابن عمر: رأيتُ رسول الله ﷺ يصبغ بالصّفرة[(٣)]، فهذا دالٌّ على الجواز.

قال الباجي: «وهذا عام في الزّعفران وغيره إلاَّ ما خصّه الدّليل»[(٤)].

٢ - عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «نهى النّبيّ ﷺ أن يلبس المحرمُ ثوباً مصبوغاً بورس أو بزعفران»[(٥)]، وهذا دالٌّ على الكراهة.

فالنّهي محصورٌ على حالة الإحرام فقط، ومفهوم الحديث جواز لبس المزعفر في غير تلك الحالة. وهو ما ذهب إليه ابن عمر وهو راوي هذا الحديث، وراوي الحديث أعلم بمخرجه وسببه[(٦)].

٣ - من جهة القياس أنّ الزّعفران طيبٌ لا يحرم على النّساء فلم يحرم على الرّجال كالمسك[(٧)].

بينما ذهب الشّافعيّة إلى تحريم لبس الثّياب المصبوغ بالزّعفران. قال النّووي: «قال أصحابنا: يحرم على الرّجل لبس الثّوب المزعفر، وممّن

---

(١) انظر: الفتاوى الهنديّة ٣٣٢/٥.

(٢) وهو المذهب وعليه جمهور الحنابلة وجزم به ابن قدامة في المغني. وثمّة أقوال أخرى انظر: المغني ٢٩٩/٢، والإنصاف ٤٨١/١.

(٣) أخرجه مالك في الموطّأ ٣٣٣/١، رقم: ٣١، ومن طريقه البخاري ٧٣/١، رقم: ١٦٤، ومسلم ٨٤٤/٢، رقم: ١١٨٧.

(٤) المنتقى ٢٢٠/٧.

(٥) أخرجه مالك في الموطّأ ٣٢٥/١، رقم: ٩، ومن طريقه البخاري ٣٠٥/١٠، رقم: ٥٨٤٧، ومسلم ٨٣٥/٢، رقم: ١١٧٧.

(٦) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ١١٩/٩.

(٧) انظر: المنتقى ٢٢٠/٧.

صرّح به صاحب البيان، ونقل البيهقي وغيره أنّ الشّافعيّ رحمه الله نهى الرّجل عن المزعفر»[١].

وحجّة القائلين بالتّحريم الأحاديث التي فيها النّهي عن تزعفر الرّجل منها حديث أنس: نهى النّبيّ ﷺ أن يتزعفر الرّجل[٢]. فحملوا النّهي هنا على التّحريم.

بينما حمل الجمهور أحاديث النّهي على الكراهة ويدلّ على ذلك ما رواه أنس بن مالك قال: دخل رجلٌ على النّبيّ ﷺ وعليه أثر صفرة، فكره ذلك، وقلّما كان يواجه أحداً بشيءٍ يكرهه، فلمّا قام قال: **لو أمرتم هذا أن يترك هذه الصّفرة**[٣].

وهذا دليل على أنّ لبس هذين لا يعدو الكراهة، فلو كان محرّماً لأمره رسول الله ﷺ أن يغسله، ولما سكت عن نصحه وإرشاده وبيان الحكم الشّرعيّ في مثل هذا الموقف ليعرفه هو وغيره ممّن كان بحضرته ﷺ، ويؤيّد هذا عدم إنكاره ﷺ على عبدالرّحمٰن بن عوف أثر الصّفرة أيضاً ودعاؤه له بالبركة. وبهذا يترجّح حمل النّهي الوارد في الأحاديث على الكراهة كما ذهب إليه جمهور العلماء.

قال ابن بطّال:

«فإن قيل: فنهيه ﷺ عن التّزعفر للرّجال محملُه التّحريم، قيل: لا، بدليل حديث أنس: «أنّ عبدالرّحمٰن بن عوف قدم على النّبيّ عليه السّلام وبه أثرُ صفرةٍ»، وروي: «وضر صفرة»[٤]، وزاد حمّاد بن سلمة عن ثابت:

---

(١) المجموع ٤٤٩/٤، وانظر: روضة الطّالبين ٦٨/٢.

(٢) أخرجه البخاري ٢١٩٨/٥، رقم: ٥٥٠٨ ـ تحقيق: البغا، ومسلم ١٦٦٣/٣، رقم: ٢١٠١.

(٣) أخرجه أبو داود ٢٥٠/٤، رقم: ٤٧٨٩، والنّسائيّ في الكبرى ٦٨/٦، رقم: ١٠٠٦٥، من طريق حمّاد بن زيد، عن سلم العلويّ، عن أنس به.

(٤) تقدّم تخريجه.

«وبه ردع من زعفران، فقال له: مهيم؟ فقال: تزوّجتُ...»[١] الحديث، ولم يقل له النّبيّ عليه السّلام: إنّ الملائكة لا تحضر جنازتك بخير، ولا أنّ هذه الصّفرة التي التصقت بجسمك حرامٌ بقاؤها عليك، ولا أمره بغسلها، فدلّ أنّ نهيه ﷺ عن التّزعفر لمن لم يكن عروساً إنّما هو محمولٌ على الكراهية؛ لأنّ تزعفر الجسد من الرّفاهية التي نهى عليه السّلام عنها بقوله: «**البذاذة من الإيمان**[٢]»[٣].

□ □ □ □ □

---

(١) تقدّم تخريجه ص ٦٨٠.

(٢) أخرجه أبو داود ٧٥/٤، رقم: ٤١٦١، من طريق محمّد بن إسحاق، عن عبدالله بن كعب بن مالك، عن أبي أمامة به. قال ابن حجر في الفتح ٣٦٨/١٠: «وهو حديث صحيح. والبذاذة: رثاثة الهيئة، والمراد بها هنا ترك التّرفّه والتّنطّع في اللّباس والتّواضع فيه مع القدرة لا بسبب جحد نعمة الله تعالى».

(٣) شرح صحيح البخاري ١١٩/٩.

الفصل السّابع عشر
في الأضحية والذّكاة

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعيين الأضحية.

المسألة الثّانية: قول إسماعيل القاضي في الذّبيحة هل تؤكل إذا بلغ بها السّبع أو التّردّي إلى ما لا حياة معه؟

المسألة الثّالثة: مذهب إسماعيل القاضي في الاستثناء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾.

* * *

١٨٦ - المسألة الأولى: تعيين الأضحية[١]:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المضحّي إذا قال: «أوجبتها أضحيةً» تعيّنت تلك الأضحيةُ بنفسها ولا يجوز له حينئذ بيعها أو استبدالها بأضحية أخرى، بل يجب عليه أن يذبح تلك التي عيّنها أضحيةً[٢]. غير أنّه إذا ظهر بها عيبٌ قبل ذبحها لم تجزئه ووجب عليه

(١) الأضحية لغة: الشّاة التي تذبح ضحوةً. وشرعاً: اسمٌ لما تُقرّب بذكاته من جذع ضأن أو ثني سائر النّعم سليمين من العيب مشروطاً بكونه في نهار عاشر ذي الحجّة أو تالييه بعد صلاة إمام العيد. انظر: تهذيب اللّغة ٥/١٥٣، وشرح حدود ابن عرفة ١/٢٠٠.

(٢) انظر: الذّخيرة ٤/١٥١، وحاشية العدوي ٣/٤٥.

إبدالها بأضحية أخرى، بخلاف الهدي للحاجّ فإنّه يجب بالتّقليد والإشعار فإن ظهر به عيبٌ بعد تقليده وإشعاره لم يبطل الهديُ وأجزأ عن صاحبه، وإنّما تعيّنت لأنّ التّقليد والإشعار فعلُ قربةٍ فلا يجوز إبطالُه والضّحايا لم يوجد فيها إلاّ مجرّد النيّة[1].

فإيجاب الأضحيّة تتعيّن به الأضحيّة عند القاضي إسماعيل وهو أحد الأسباب الخمسة التي تتعيّن بها الأضحيّة عند المالكيّة وهي: النّذر والذّبح والإيجاب والتّسمية والشّراء، إلاّ أنّ المشهور عندهم أنّها لا تتعيّن إلاّ بالسّببين الأوّلين: النّذر والذّبح[2].

وقد اختلف الفقهاء فيما إذا أوجب المرءُ على نفسه الأضحيةَ وقال: «هي عليّ واجبةٌ» أو: «أوجبتُ على نفسي هذه الشّاة أضحيةً»، أو: «للّه عليّ أن أضحّي بها»، فهل تلزمه بعينها ويمنع حينئذ من بيعها أو إبدالها على قولين:

الأوّل: لزومها بعينها ومنعه من بيعها أو إبدالها بغيرها ولا يجوز له التّصرّف فيها بأكثر من الذّبح، وله أن يأكل منها ويطعم، وإليه ذهب مالك[3]، والشّافعيّ[4]، وأحمد[5].

الثّاني: جواز التّصرّف فيها بالبيع والإبدال، وإليه ذهب أبو حنيفة؛ لأنّه بيع مال مملوك منتفع به مقدور التّسليم[6].

---

(١) انظر: الذّخيرة ١٥٢/٤.
(٢) انظر: الذّخيرة ١٥٢/٤.
(٣) انظر: عيون المجالس ٩٤٠/٢ ـ ٩٤١، والتّفريع ٣٩١/١، وجواهر الإكليل ٢٢٣/١، عند قول خليل: «وَإِنَّمَا تَجِبُ بِالنَّذْرِ وَالذَّبْحِ فَلَا تُجْزِىءُ إِنْ تَعَيَّبَتْ قَبْلَهُ».
(٤) انظر: روضة الطّالبين ٢٠٨/٣.
(٥) إلاّ أنّ الإمام أحمد وإن منع بيعها فقد أجاز الإبدال بخير منها لأنّه من جنسها وهو لم يزل الحقّ فيها عن جنسها وإنّما انتقل إلى خير منها، انظر: المغني ٣٨٢/١٣ ـ ٣٨٣.
(٦) انظر: بدائع الصّنائع ٧٨/٥.

واحتج الجمهور بما يلي:

١ ـ بأنّ الأضحية إذا أوجبها فقد زال ملكُه عنها وصارت لوجه الأضحية فلم يجز بيعها، وإذا لم يجز بيعها لم يجز أيضاً إبدالها فإنّه بيعٌ، فمن فعل ذلك كان فعلُه مردوداً باطلاً[١].

٢ ـ ولأنّه قد جعلها لله تعالى فلم يملك التّصرّف فيها بالبيع والإبدال[٢].

وقول الجمهور أولى لأنّ ملكه قد زال بالتّعيين للأضحية.

١٨٧ ـ المسألة الثّانية: قول إسماعيل القاضي في الذّبيحة هل تؤكل إذا بلغ بها السّبع أو التّردّي إلى ما لا حياة معه؟:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المنخنقة والمتردّية والنّطيحة والموقوذة وأكيلة السّبع[٣] إذا بلغ بها الحالُ إلى ما لا حياة معه وأدركت ذكاتُها قبل موتها فذكّيت أنّها لا تؤكل[٤]، ولم يختلف في هذه الحالة المالكيّة فكلّهم يرى أنّ المنخنقة وأخواتها إذا أصيبت في مقاتلها بحيث لا تعيش بعد الإصابة أنّها لا تؤكل، والمقاتلُ المتّفق عليها عندهم هي خمسة: انقطاع النّخاع وهو المخّ الذي في عظام الرّقبة والصّلب، وقطع الأوداج، وخروج المصران، وانتثار الحشوة، وانتثار الدّماغ[٥].

---

(١) انظر: عيون المجالس ٢/٩٤٠ ـ ٩٤١.

(٢) انظر: المغني ١٣/٣٨٣.

(٣) المنخنقة: هي التي تنخنق بحبل بقصد أو بغير قصد أو بغير حبل. والمتردّية: السّاقطة من جبل أو في بئر. والنّطيحة: الشّاة التي تنطحها الأخرى بقرونها. والموقوذة: التي تقتل ضرباً بالخشب أو بالحجر. وأكيلة السّبع: كان أهل الجاهليّة إذا أكل السّبع شاةً أكلوا بقيّتها. انظر: أحكام القرآن ٢/٥٣٩ لابن العربيّ.

(٤) انظر: المنتقى ٣/١١٤، وتفسير القرطبي ٦/٥٠، وفتح القدير للشّوكاني ٢/١٥.

(٥) انظر: المقدّمات ١/٤٢٥.

قال ابنُ رشدٍ: «إذا أنفذ مقاتلها ما أصابها من ذلك فلا تذكّى ولا تؤكل باتّفاق في المذهب لأنّها بسبيل الميتة، وإن تحرّكت بعد ذلك فإنّها بسبيل الذّبيحة التي تتحرّك بعد الذّبح»[١].

أمّا إذا لم تُصب المنخقة وأخواتها في مقاتلها وأدركت فيها الحياة بعين تطرف أو نَفَسٍ يجري أو حرّكت يدها أو ذنبها أو رجلها ففي تذكيتها وجواز أكلها قولان للمالكيّة:

الأوّل: جواز ذكاتها وأكلها، وهو مذهب مالك في: «الموطّأ»، و«المدوّنة».

ففي «الموطّأ»: «وسئل مالكٌ عن شاةٍ تردّت فكسرت فأدركها صاحبُها فذبحها فسال الدّمُ منها ولم تتحرّك؟ فقال مالكٌ: إن كان ذبحها ونَفَسُها يجري وهي تطرف فليأكلها»[٢].

قال ابن عبدالبرّ: «على قول مالك هذا في الموطّأ أكثر العلماء وهو قول عليّ وأبي هريرة وابن عبّاس ومن ذكرنا معهم من الصّحابة والتّابعين وأئمّة الفتوى من الفقهاء»[٣].

وقال ابن العربي: «اختلف قول مالك في هذه الأشياء فرُوي عنه أنّه لا يؤكل إلاَّ ما كان بذكاة صحيحة. والذي في الموطّأ عنه أنّه إن كان ذبحها ونفسُها يجري وهي تَطْرِفُ فليأكلها. وهذا هو الصّحيح من قوله الذي كتبه بيده وقرأه على النّاس من كلّ بلدٍ عُمْرَه فهو أولى من الرّوايات الغابرة»[٤].

وفي «المدوّنة»: «قلتُ: إذا تردّت الذّبيحةُ من جبل أو غير ذلك فاندقّ عنقُها أو اندقّ منها ما يعلم أنّها لا تعيش من ذلك أتؤكل أم لا في قول مالك؟ قال: قال مالكٌ: ما لم يكن قد نخعها ذلك فلا بأس به»[٥]؛

---

(١) المقدّمات ١/٤٢٥.
(٢) الموطّأ ـ رواية يحيى ١/٦٣٢.
(٣) الاستذكار ١٥/٢٤٥.
(٤) أحكام القرآن ٢/٥٤١.
(٥) المدوّنة ١/٤٣٣ ـ ٤٣٤.

فواضحٌ من هذا النصّ أنّ الذّبيحة إذا لم تصب في مقتلها كاندقاق النّخاع ونحوه أنّها تؤكل في رأي مالك، وهو قول ابن القاسم وروايته عن مالك في «العتبيّة»، وإحدى روايتي أشهب عنه في «العتبيّة» أيضاً[(١)]، وبه قال ابنُ وهب وابن حبيب وذكره عن أصحاب مالك[(٢)].

الثّاني: عدم جواز تذكيتها ولا أكلها، وبه قال مالكٌ في رواية أشهب عنه، وقول ابن الماجشون وابن عبدالحكم وروايته عن مالك[(٣)] **واختاره القاضي إسماعيل بن إسحاق وجماعةُ المالكيين البغداديّين**[(٤)].

والحاصل أنّ المنخنقة وأخواتها إذا ماتت بما حصل لها من انخناق وغيره ولم تذكّ قبل موتها فإنّه يحرم أكلُها لأنّها ميتة، أمّا إذا لم تَمُت بما حصل لها وأُدركت حيّةً؛ فإن كانت الإصابةُ في مقتلها لم تؤكل اتّفاقاً عند المالكيّة، وإن كانت في غير مقتلها جاز أكلُها في الصّحيح المروي عن مالك، ومنع في قول آخر اختاره القاضي إسماعيل بن إسحاق.

فضابطُ الحياة الذي تنفع معه الذّكاةُ في المشهور عند المالكيّة أن تكون حياةُ الذّبيحة مستقرّةً وإنّما تستقرُّ إذا لم تصب في أحد مقاتلها بحيث تعيش لو لم تُذَكَّ.

ومدار الخلاف في هذا كلّه ماهية الاستثناء في الآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾[(٥)] هل هو متّصل فيجوز تذكية وأكل ما أدرك حيًّا من المنخنقة وأخواتها كما هو مذهب جمهور الفقهاء، أم هو استثناء منقطع لا يرجع إلى المحرّمات التي ذكرها الله في الآية.

---

(١) انظر: المقدّمات ١/٤٢٤.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ٦/٥٠.
(٣) انظر: المقدّمات ١/٤٢٤.
(٤) انظر: المنتقى ٣/١١٤، وتفسير القرطبي ٦/٥٠، وفتح القدير للشوكاني ٢/١٥ للشّوكاني. وشذّ ابنُ حزم فعزا في المحلّى ٧/٤٥٩ للقاضي إسماعيل القول الأوّل.
(٥) المائدة: الآية ٣.

فعلى قول الجمهور القائلين بتذكية وأكل ما أدرك حيًّا وقع خلافٌ في ضابط الحياة التي تعمل معها التّذكية في الذّبيحة على ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّه إذا ذكّاها وفيها حياةٌ ولو قلّت فهي حلالٌ، وبه قال الحنفيّة[(١)]، والشّافعيّة في قول[(٢)]، والحنابلة في رواية[(٣)].

وحجّة هذا القول قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[(٤)]، فاستثنى سبحانه وتعالى المذكّى من جملة المحرّمات والاستثناء من التّحريم إباحة، وهذه مذكّاةٌ لوجود فري الأوداج مع قيام الحياة فدخلت تحت النصّ[(٥)].

الثّاني: أنّه لا يحلُّ شيءٌ من هذه المذكورات إلاَّ إذا أدرك وفيه حياةٌ مستقرّةٌ، وبه قال الشّافعيّة[(٦)]، والحنابلة[(٧)].

وحجّة هذا القول أنّه إذا لم يكن فيه حياة مستقرّة كانت في حكم الميتة فلا تلحقها الذّكاةُ[(٨)].

واختلف هؤلاء في ضابط الحياة المستقرّة؛ فالشّافعيّة يرون أنّها تعرف بعلامات وقرائن لا تضبطها العبارةُ وشبّهوا ذلك بعلامات الخجل والغضب ونحوهما، ومن أمارات الحياة المستقرّة عندهم الحركةُ الشديدةُ بعد قطع الحلقوم والمريء وانفجار الدّم وتدفّقه[(٩)]. وعند الحنابلة تعرف الحياة

---

(١) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٣٠٦/٢، وبدائع الصّنائع ٥٠/٥.
(٢) انظر: المجموع ٨٨/٩.
(٣) انظر: المغني ٣١٥/١٣.
(٤) المائدة: الآية ٣.
(٥) انظر: أحكام الذّكاة الشرعيّة ٤٥ للفوزان.
(٦) وهو المذهب والمنصوص وبه قطع جمهور الشّافعيّة كما في المجموع ٨٨/٩، وانظر: البيان ٥٣٤/٤.
(٧) انظر: المغني ٣١٤/١٣.
(٨) انظر: أحكام الذّكاة الشّرعيّة ٤٥ للفوزان.
(٩) انظر: المجموع ٨٩/٩.

المستقرّة بالحركة فإن كانت تزيد على حركة المذبوح حلّت وإن صارت حركتُها كحركة المذبوح لم تحلّ، وبعضهم يقرّر ذلك بالزّمن فيقول: إن كانت تعيش معظم اليوم حلّت بالذّكاة، وردّ ذلك ابنُ قدامة واعتبر أنّ الصّحيح في ذلك أنّها إذا كانت تعيش زمناً يكون الموتُ بالذّبح أسرع من الموت بالإصابة حلّت[١].

الثّالث: أنّ ما يغلب على الظنّ أنّه يموت بالإصابة لا يحلّ بالذّكاة وذلك بأن تكون منفوذة بعض المقاتل كمقطوعة النّخاع والتي انتثر دماغُها أو بانت حشوتُها أو فري ودجها، وبه قال مالك[٢]، وأحمد في رواية[٣]، وهو اختيار القاضي إسماعيل أيضاً كما تقدّم.

وحجّة هذا القول أنّ الأصل في الذّكاة أنّها تعمل في الحيّ دون الميّت وما هو في حكم الميّت فإنّها لا تعمل فيه، والتي أصيبت في بعض مقاتلها في حكم الميّت لأنّ الحركة الباقية فيها مستعارةٌ كحركة المذبوحة فلا تصحُّ تذكيتها[٤].

وحاصل هذه الأقوال:

أنّ القول الأوّل: يكفي عند أصحابه مجرّدُ وجود حياةٍ في الحيوان المصاب بحيث يمكن تذكيتُه قبل أن يموت.

والقول الثّاني: لا بدّ من وجود حياةٍ أكثر من ذلك بحيث تكون حياةً مستقرّةً تمتدُّ زمنا أوسع ويعرف ذلك بالأمارات كالحركة القويّة ونحوها.

والقول الثّالث: لا بدّ فيه من وجود حياة مستقرّة بحيث لو ترك الحيوان لعاش فإن كانت الإصابةُ قاتلةً لم تعمل فيه الذّكاةُ[٥].

---

(١) انظر: المغني ٣١٥/١٣.
(٢) انظر: الكافي ٤٢٨/١، والمعونة ٦٩٦/٢، والتّلقين ٢٧٠.
(٣) انظر: المغني ٣١٥/١٣.
(٤) انظر: المعونة ٦٩٦/٢.
(٥) انظر: أحكام الذّكاة الشّرعية ٤٧ للفوزان.

والذي يظهر أنّ الرّاجح هو القول الأوّل الذي ذهب فيه أصحابُه إلى الاكتفاء بمجرّد حياة توجد في الذّبيحة ويقوّي ذلك ما يلي:

١ ـ عموم الآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[1]، وهذا يعمّ كلّ ما أدرك وفيه حياةٌ سواء كانت حياة مستقرّة أم لا، أو كانت الإصابة في المقاتل أم لا[2].

٢ ـ عن معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ أنّ جاريةً لكعب بن مالك كانت ترعى غنماً بسَلْع فأصيبت شاةٌ منها فأدركتها فذبحتها بحجر، فسُئل النبيّ ﷺ؟ فقال: «**كلوها**»[3].

فلم يسأل النبيّ ﷺ ولم يستفصل[4]. وقوله: «فأدركتها فذبحتها» يدلّ على أنّها بادرتها بالذّكاة حين خافت موتها في ساعتها، واشتراط الحياة المستقرّة أو اشتراط أن لا تكون الإصابةُ قاتلةً يخالف ظاهر هذا الحديث[5].

٣ ـ ولأنّ أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب انتهى به الجُرح إلى حدّ علم أنّه لا يعيش معه فوصّى فقبلت وصاياه ووجبت العبادةُ عليه[6].

٤ ـ أنّهم لم يختلفوا في الأنعام إذا أصابتها الأمراضُ المتلفة التي قد تعيش معها مدّة قصيرة أو طويلة أنّ ذكاتها بالذّبح فكذلك المتردّية ونحوها[7].

فكلُّ هذا يدلّ على قوّة هذا القول الذي راعى فيه أصحابه ثبوت حياة ما ولو قلّت للذّبيحة، وقد قال إسحاق بن راهويه:

---

(١) المائدة: الآية ٣.
(٢) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٣٠٦/٢، والمغني ٣١٤/١٣.
(٣) أخرجه البخاري ٦٣٢/٩، رقم: ٥٥٠٥.
(٤) انظر: المغني ٣١٤/١٣.
(٥) انظر: أحكام الذّكاة الشّرعيّة ص ٤٨.
(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣٨/٣٥، والمغني ٣١٥/١٣.
(٧) انظر: أحكام القرآن للجصّاص ٣٠٦/٢.

«إنّه وإن خرجت مصارينُها فإنّها حيّةٌ بعدُ وموضعُ الذّكاة منها سالمٌ، وإنّما ينظر عند الذّبح أحيّةٌ هي أم ميتةٌ ولا ينظر إلى هل يعيش مثلُها... ومن قال خلاف هذا فقد خالف السّنة من جمهور الصّحابة وعامّة العلماء»[١].

وهو الذي رواه القاضي إسماعيل عن قتادة فقال:

«أخبرنا محمّد بن عبيد[٢]، نا محمّد بن ثور[٣]، عن معمر، عن قتادة في قول الله تعالى: ﴿وَٱلْمُنْخَنِقَةُ﴾ قال: هي التي تموت في خناقها، ﴿وَٱلْمَوْقُوذَةُ﴾: التي توقذ فتموت، ﴿وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ﴾: التي تتردّى فتموت، ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ من هذا كلّه فإذا وجدتّها تطرف عينها أو تحرّك أذنها من هذا كلّه منخقة أو موقوذة أو متردّية أو ما أكل السّبع أو نطيحة فهي لك حلالٌ إذا ذكّيتها»[٤].

١٨٨ - المسألة الثّالثة: مذهب إسماعيل القاضي في الاستثناء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الاستثناء في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾[٥] استثناء منقطعٌ عمّا قبله غير عائد على شيء من المذكورات، وعلى هذا يكون معنى الآية الكريمة أنّ الله عزّ وجلّ حرّم الميتة والدّم ولحم الخنزير، وحرّم التي تموت منخنقةً وموقوذةً ومتردّيةً ومنطوحةً وأكيلةَ السّبع، فعمّ بهذا أجناس الميتة التي كانوا يأكلون، وأحلّ لهم سبحانه ما ذكّوا من بهيمة

---

(١) التّمهيد ٥/١٥٠.
(٢) ابن حساب الغبري أحد شيوخ القاضي إسماعيل.
(٣) أبو عبدالله الصّنعاني الإمام القانت الرّبّاني، توفّي نحو سنة ١٩٠هـ، انظر: تهذيب الكمال ٢٤/٥٦١ - ٥٦٣، وسير أعلام النّبلاء ٩/٣٠٢.
(٤) المحلّى ٧/٤٥٨.
(٥) المائدة: الآية ٣.

الأنعام، فكأنّه قال ـ بعد أن ذكر ما حرّم من الميتات ولحم الخنزير ـ: «لكن ما ذكّيتم وذبحتم من بهيمة الأنعام فحلٌّ لكم».

قال ابن عبدالبرّ: «إلى هذا ذهب إسماعيل بن إسحاق القاضي وجماعة المالكيّين البغداديّين»[١].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من كون الاستثناء في الآية منقطعاً أمر مشهور من كلام العرب يجعلون «إلاّ» بمعنى «لكن»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَئًا﴾[٢] يريد: وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً ألبتة ثمّ قال: ﴿إِلَّا خَطَئًا﴾ أي: لكن إن قتله خطأً، فالاستثناءُ هاهنا ليس من الأوّل، وهذا مذهب الخليل وسيبويه والفرّاء كلّهم يجعل «إلاّ» هاهنا بمعنى «لكن»، كما قال الشّاعر[٣]:

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ إلاَّ اليعافيرُ وإلاَّ العيسُ[٤]

أراد: لكن بها اليعافير وبها العيس وليس بها أنيسٌ مع ذلك.

أمّا المذهب الثّاني في الاستثناء في الآية الكريمة فيرى أصحابُه أنّه متّصل راجع إلى كلّ ما أدرك ذكاته ممّا ينخنق ويوقذ ويتردّى وينطح وأكيلة السّبع، فمتى أدرك شيئاً من هذه المذكورات وفيه حياةٌ كانت الذّكاةُ عاملةً فيه؛ لأنّ حقّ الاستثناء أن يكون مصروفاً إلى ما تقدّم من الكلام ولا يجعل منقطعاً إلاَّ بدليل يجب التّسليمُ له، وممّن روي عنه هذا المعنى عليّ بن أبي طالب وأبو هريرة وابن عبّاس وجماعة من التّابعين، وإليه ذهب مالكٌ وجمهور الفقهاء الذين أخذوا من الآية حلّ ما ذكّي من المتردّية وغيرها إذا أدركت فيه الحياةُ[٥].

---

(١) التّمهيد ١٤٧/٥.
(٢) النّساء: الآية ٩٢.
(٣) هو جران العود عامر بن الحارث والبيت من شواهد سيبويه في الكتاب ١٣٢/١.
(٤) اليعفور: ظبي بلون التّراب. والعيس: الإبل البيض يخالط بياضها شقرةٌ. انظر: القاموس المحيط ٥٦٨ (عفر)، و٧٢٢ (عيس).
(٥) انظر: التّمهيد ١٤٠/٥ ـ ١٤٢، وتفسير القرطبيّ ٥٠/٦.

والحاصل أنّ الاستثناء في نظر القاضي إسماعيل دلّ على حكم مستقلّ وهو حلٌّ ما ذكّي من بهيمة الأنعام، ولم يتعرّض لمسألة المتردّية ونحوها إذا ذكّيت بعدما أدركت فيه الحياة، ولم يتحدّث القاضي إسماعيل عن هذا الحكم ومدى إمكان استفادته من الآية الكريمة وقد لاحظ هذا الحافظ ابنُ عبدالبرّ فقال: «لم يصرّح إسماعيلُ بردّ هذا ونكب عنه»(١).

وما استنبطه القاضي من الآية الكريمة من حلّ ما ذكّي من بهيمة الأنعام هو حكم مجمع عليه بين الفقهاء لم يختلفوا أنّ المذكّى من بهيمة الأنعام حلالٌ إذا توفّرت فيه شروط الذّكاة.

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أنّ المرء إذا ذَبح ما يجوز الذّبحُ له وسمّى الله تعالى وقطع الحلقوم والودجين وأسال الدّم أنّ الشّاة مباحٌ أكلُها»(٢).

والحكمةُ من الذّكاة أنّ فيها تطييباً للحيوان المذكّى بسيلان دمه فيحصل للمذكّى الجفاف والتّطهير وبها تتميّز عن الميتة المحرّمة(٣).

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

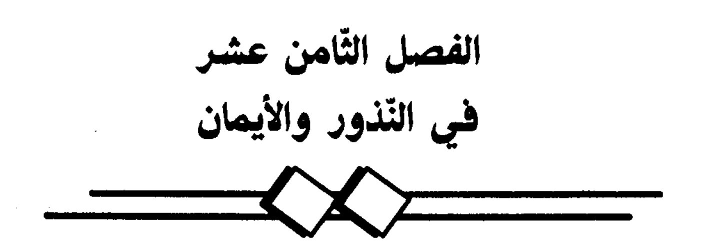
---

(١) التّمهيد ١٤٩/٥.

(٢) الإجماع ص ٧٨، وانظر: مراتب الإجماع ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ لابن حزم، وبداية المجتهد ٢٣٩/١، وأحكام القرآن للجصّاص ٣٨٥/٢ ـ ٣٨٦، والمجموع ٧٢/٩، والمغني ٣١١/١٣.

(٣) انظر: عن هذه الحكمة كتاب الأطعمة وأحكام الصّيد والذّبائح ص ٩٩ للفوزان.

الفصل الثّامن عشر
في النّذور والأيمان



وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: عدم لزوم المشي لناذر الصّلاة في المسجد الحرام.

المسألة الثّانية: لا يكون الاستثناءُ أبداً نَسَقاً باليمين إلاً وقد أراده صاحبُه قبل أن يتمّ اليمين، فأمّا إن لم يعزم عليه إلاّ بعد فراغه فإنّه لا بدّ لذلك العزم من وقت يتخلّل بين اليمين والاستثناء فلا يصحّ معه النّسق، ويبرّر حكم اليمين في ذلك الوقت.

المسألة الثّالثة: حكم الكفّارة في اليمين الغموس.

المسألة الرّابعة: يمين الغضبان وحلف الإنسان على شيء يعتقده ثمّ يتبيّن له خلافه وأنّهما كلاهما من لغو الأيمان عند القاضي إسماعيل بن إسحاق.

* * *

١٨٩ - المسألة الأولى: عدم لزوم المشي لناذر الصّلاة في المسجد الحرام:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ من نذر الصّلاة في المسجد الحرام فإنّه لا يلزمه في وفاء نذره المذكور التزام المشي

على رجليه، فلو وفّى بنذره راكباً لصحّ ذلك، إلاَّ أنّ المشي أحسن لأنّ النّذر قُرْبَةٌ والمشيُ في القُرَب قُرْبَةٌ[١].

وإنّما لم يجب التزام المشي لأنّ النّاذر إنّما قال: «لله عليّ الصّلاةُ في المسجد الحرام»، ولم يقل: «لله عليّ المشيُ للصّلاة في المسجد الحرام»، فهو لم يعيّن في نذره المشي بل عيّن الصّلاة فقط؛ فكلُّ وسيلة سلكها للوصول إلى المسجد الحرام فإنّها تبرىء ذمّته ويصحُّ بها نذرُه.

١٩٠ ـ المسألة الثّانية: لا يكون الاستثناءُ أبداً نَسَقاً باليمين إلاَّ وقد أراده صاحبُه قبل أن يتمّ اليمين، فأمّا إن لم يعزم عليه إلاَّ بعد فراغه فإنّه لا بدّ لذلك العزم من وقت يتخلّل بين اليمين والاستثناء فلا يصحّ معه النّسق، ويبرّر حكم اليمين في ذلك الوقت:

اتّفق الفقهاءُ[٢] على أنّ الحالف إذا قال: «إن شاء الله» مع يمينه أنّه يسمّى «استثناءً في اليمين»، وأنّه متى استثنى في يمينه لم يحنث فيها.

والأصلُ في ذلك ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«من حلف فاستثنى؛ فإن شاء رجع وإن شاء ترك غير حنث»**[٣].

٢ ـ ولأنّه متى قال: «لأفعلنّ إن شاء الله» فقد علمنا أنّه متى شاء الله فعل ومتى لم يفعل لم يشأ الله ذلك، فإنّ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن[٤].

---

(١) انظر: الذّخيرة ٤/٨٤.
(٢) انظر: مختصر الطّحاوي ٣٠٨، والمعونة ١/٦٣٥، والبيان ١١/٥١٢، والمغني ١٣/٤٨٤.
(٣) أخرجه أبو داود ٣/٢٢٥، رقم: ٣٢٦٢، والتّرمذيّ ٤/١٠٨، رقم: ١٥٣١، والنّسائيّ ٧/١٢، رقم: ٣٧٩٣ ـ حلب، وابن ماجه ١/٦٨٠، رقم: ٢١٠٥، وابن حبّان ـ مع الإحسان ١٠/١٨٤، رقم: ٤٣٤٢، من طرق عن عبدالوارث، عن أيّوب، عن نافع، عن ابن عمر به. قال التّرمذيّ: «حديث حسن».
(٤) انظر: المغني ١٣/٤٨٤.

إذا ثبت هذا فإنّه يشترط أن يكون الاستثناءُ متّصلاً باليمين بحيث لا يفصل بينهما كلامٌ أجنبيٌّ، ولا يسكت بينهما سكوتاً يمكنه الكلامُ فيه. فأمّا السّكوتُ لانقطاع نَفَسِه أو صوتِه أو عِيٍّ أو عارض من عطسة أو شيء غيرها فلا يمنع صحّة الاستثناء وثبوت حكمه، وبهذا قال الجمهور ومعهم الأئمّة الأربعة[1].

وحجّتهم في اشتراط الاتّصال ما يلي:

١ - قوله ﷺ: «**من حلف فاستثنى...**»[2]، وهذا يقتضي كونه عقيبه[3].

٢ - ولأنّ الاستثناء من تمام الكلام فاعتبر اتّصالُه به كالشّرط وجوابه وخبر المبتدأ والاستثناء بإلاّ[4].

٣ - ولأنّ الحالف إذا سكت ثبت حكمُ يمينه وانعقدتْ موجبةً لحكمها، وبعد ثبوته لا يمكن رفعُه ولا تغييرُه[5].

٤ـ ولأنّ الاستثناء لمّا كان لا يفيد بانفراده لتعلّقه بما تقدّم لم يحسن إفرادُه عنه كما لا يحسن الابتداءُ به[6].

٥ - ولأنّ ذلك يؤدّي إلى أن لا يوثق أحدٌ من أحدٍ بوعد أو وعيد، وأن يتوقّت في الأوامر والنّواهي والأخبار بجواز ورود الاستثناء عليها بعد تراخي الوقت[7].

إذا علم شرط الاتّصال في الاستثناء فهل يشترط أن يكون قصدُه للاستثناء مقارناً لبعض حروف اليمين؟

---

(١) انظر: بدائع الصّنائع ١٥٤/٣، والمعونة ٦٣٦/١، والبيان ٥١٢/١١، والمغني ٤٨٤/١٣.
(٢) تقدّم تخريجه.
(٣) انظر: المغني ١٨٤/١٣.
(٤) انظر: بدائع الصّنائع ١٥٤/٣، والمعونة ٦٣٧/١، والمغني ٤٨٤/١٣.
(٥) انظر: المغني ٤٨٤/١٣.
(٦) انظر: المعونة ٦٣٧/١.
(٧) انظر: المعونة ٦٣٧/١.

للمالكيّة قولان في المسألة:

الأوّل: لا يشترط ذلك فإذا أقسم ولم يعزم على الاستثناء وبعد آخر حرف من اليمين ظهر له أن يستثني فاستثنى صحّ استثناؤه ولم يحنث في يمينه، **وبهذا قال القاضي إسماعيل بن إسحاق**[1]، وهو المذهب عند المالكيّة[2].

الثّاني: واشترط محمّد بن الموّاز[3] من أئمّة المالكيّة أن يكون قصدُه الاستثناء مقارناً ـ أقلّ شيءٍ ـ لآخر حرفٍ من يمينه، فلو انقضى آخرُ يمينه وهو غير قاصدٍ بَعْدُ للاستثناء ثمّ أتبع اليمين بالاستثناء من غير صُماتٍ ولا نَفَسٍ لم ينفعه هذا الاستثناء[4].

وردّ القاضي إسماعيل بن إسحاق على ابن الموّاز بأنّ الاستثناء لا يكون نَسَقاً باليمين إلاّ وقد أراده صاحبُه قبل أن يتمّ اليمينُ، ويعني أنّ وجود الاستثناء متّصلاً مباشرةً باليمين دليلٌ على أنّ صاحبه حصل له العزمُ على الاستثناء فيعتبر استثناؤُه. أمّا إذا لم يعزم على الاستثناء إلاّ بعد الفراغ من اليمين فإنّ علامة ذلك أن يوجد فراغ زمنيّ بين اليمين والاستثناء، ولا يمكن حينئذٍ وجودُ نَسَقٍ بينهما، ويبرّر حكم اليمين في ذلك الوقت[5].

وحجّة القول الأوّل عموم قوله ﷺ: «**من حلف فقال: إن شاء الله لم يحنث**»[6]، وذلك شاملٌ لمن استثنى بعد حلفه سواء عزم على الاستثناء قبل

---

(١) انظر: عقد الجواهر الثّمينة ٥١٩/١.

(٢) انظر: المدوّنة ٣٣/٢ ـ ٣٤، والتّفريع ٣٨٣/١، والمعونة ٦٣٩/١، وعقد الجواهر الثّمينة ٥١٩/١.

(٣) هو أبو عبدالله محمّد بن إبراهيم بن زياد الإسكندرانيّ المالكيّ المعروف بابن الموّاز، توفّي على الصّحيح سنة ٢٦٩هـ، انظر: ترتيب المدارك ١٦٧/٤ ـ ١٧٥، وسير أعلام النّبلاء ٦/١٣.

(٤) انظر: عقد الجواهر الثّمينة ٥١٩/١، والذّخيرة ٢٣/٤.

(٥) انظر: عقد الجواهر الثّمينة ٥١٩/١.

(٦) أخرجه عبدالرّزّاق في مصنّفه ٥١٧/٨، رقم: ١٦١١٨، ومن طريقه التّرمذيّ في جامعه ١٠٨/٤، رقم: ١٥٣٢، عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن أبي هريرة به. =

الفراغ من التّلفّظ بآخر حرف من اليمين أو بعد ذلك مباشرةً[1].

وحجّة ابن الموّاز أنّ اليمين فرغ منها عاريةً من الاستثناء فورودُه بعدها لا يؤثّر كالتّراخي[2].

ويجاب بأمرين:

١ ـ أنّ هذا قياس وعموم النّصّ السّابق يخالفه.

٢ ـ معارضة هذا القياس بقياس آخر وهو أن يقاس الاستثناءُ بعد اليمين والعزم متأخّر على الاستثناء قبل اليمين والعزم متقدّم بجامع أنّ الجميع متّصل مع اليمين[3].

وقد اعتبر القاضي عبدالوهّاب القول الثّاني أصحّ[4] وهو إن شاء الله كذلك.

١٩١ ـ المسألة الثّالثة: حكم الكفّارة في اليمين الغموس[5]:

ذهب الإمام الشّافعيّ رحمه الله تعالى إلى أنّ من حلف على أمر ماضٍ كاذباً فقال: والله لقد كان كذا وما كان، أو قال: والله ما كان وقد كانَ،

= وقد سأل التّرمذيّ البخاريّ عن هذا الحديث فذكر له أنّه خطأٌ أخطأ فيه عبدالرّزّاق حيث اختصره من حديثٍ آخر في قصّة سليمان عليه السّلام حين قال: لأطوفنّ اللّيلة بمائة امرأة تلد كلّ امرأةٍ غلاماً يقاتل في سبيل الله. فقال له الملك: قل: إن شاء الله. فلم يقل ونسي. فأطاف بهنّ ولم تلد منهنّ إلاّ امرأة نصف إنسان. قال النّبيّ ﷺ: **«لو قال: إن شاء الله لم يحنث وكان أرجى لحاجته»**. أخرجه البخاري ٢٠٧/٥، رقم: ٤٩٤٤، ومسلم ١٢٧٥/٣، رقم: ١٦٥٤. فهذا هو الثّابت في الحديث، والجملة الأخيرة هي التي اختصر منها عبدالرّزّاق الحديث فخطّؤوه في ذلك.

(١) انظر: الذّخيرة ٢٣/٤.

(٢) انظر: المعونة ٦٣٩/١.

(٣) انظر: المعونة ٦٣٩/١، وعقد الجواهر الثّمينة ٥١٩/١.

(٤) انظر: المعونة ٦٣٩/١.

(٥) اليمين الغموس هو أن يحلف الرّجل على الشّيء وهو يعلم أنّه كاذبٌ ليرضي بذلك أحداً أو يقتطع بها مالاً، قاله ابن بطّال المالكيّ في شرح صحيح البخاري ١٣٠/٦.

فقد أثم وأساء، وكفّر عن ذلك كفّارة يمينٍ[(١)]، واحتجّ الشّافعيُّ للقول بالكفّارة في اليمين الكاذبة بقوله ﷺ: «**من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خيرٌ وليكفّر عن يمينه**»[(٢)]، وهو حديث عام يتناول بعمومه من حلف صادقاً أو كاذباً.

وقد ردّ القاضي إسماعيل في كتابه «أحكام القرآن» استدلال الشّافعيّ بهذا الحديث على وجوب الكفّارة فقال: «فشبّهه الشّافعيُّ بما لا يُشبهه لأنّ الذي أمره رسول الله ﷺ أن يأتي بالذي هو خيرٌ وأن يكفّر إنّما أمره أن يستأنف بعد اليمين شيئاً كان حلف عليه ألاّ يفعله، ولم يكن الرّجلُ كاذباً حين حلف، فجُعلت كفّارةُ يمينه إذا فعل ما حلف عليه ألاّ يفعله ما ذُكر في القرآن، والذي حلف على كذبٍ بعد علمه مخبرٌ عن شيءٍ مضى كاذباً فيه حالفٍ عليه فكيف يشبه هذا بهذا؟ [و] الذي استشهد به أُمر فيه بأن يتعمّد الحنثَ فليؤمر في الماضي بمثله، [وقد][(٣)] جعل الله الكفّارة عن اليمين فمن كفّر فلا إثم عليه، فينبغي أن يكون هذا في قول الشّافعيّ لا إثمَ عليه»[(٤)].

---

(١) انظر: الأمّ ٤١٣/١٣ ـ ٤١٤، تحقيق: د.حسّون. وقيّده الشّافعيّة بما إذا حلف على ماض كذبا عالماً بالحال، أمّا إن كان جاهلاً فقولان في لزوم الكفّارة عليه، انظر: التّهذيب ١٠٢/٨ للبغوي ـ دار الكتب العلميّة، والوسيط في المذهب ٢٠٣/٧، والحاوي ٢٦٦/١٥ ـ ٢٦٧، والعزيز شرح الوجيز ٢٢٩/١٢، وروضة الطّالبين ٣/١١.

(٢) أخرجه مالك في الموطّأ ٤٧٨/٢، رقم: ١١، ومن طريقه مسلم ١٢٧٢/٣، رقم: ١٦٥٠.

(٣) ما بين المعكوفتين زيادة يقتضيها السّياق.

(٤) نقل كلام القاضي إسماعيل وعزاه لكتابه أحكام القرآن العلاّمةُ الكيا الهرّاسيُّ في كتابه أحكام القرآن ٩٢/٣ ـ ٩٤، وقد أساء القول في القاضي إسماعيل إذ رماه بجهله بكلام الشّافعيّ، وأنّه أتى في بعض كلامه بما لا ينطلق لسانُ محصّلٍ بذكره، وأنّه أوتي من قبل نظره إلى صورة الكلام من غير أن يعرف مقداره، وأنّ الشّافعيّ يأتي في أكثر حجاجه على ما يعهده الجدليون وإنّما يرمز إلى المقصود رمزاً غير بان كلامه على أفهام ضعفة العقول ومنقوصي الأذهان في إشارة منه إلى القاضي إسماعيل، وأنّ كلامه كلام من لا يحلّ له أن يتصدّر للتّصنيف في الدّين فضلاً عن أن يردّ على الشّافعيّ. وحبّذا لو نأى الكيا الهرّاسيُّ عن تلك الاتّهامات التي نسجها حول القاضي إسماعيل واكتفى بالرّدّ عليه فيما جانب الصّواب في رأيه دون استعمال تلك العبارات التي لا تليق بمقام العلماء، والقاضي إسماعيل من كبار علماء المسلمين شهد له بالفضل والعلم وجودة التّصنيف أهل العلم، رحمة الله عليهم أجمعين.

وقال القاضي أيضاً: «ينبغي للشّافعيّ ألاّ يسمّي من تعمّد الحلفَ على الكذب آثماً إذا كفّر يمينه لأنّ الله جعل الكفّارة في تكفير اليمين، وقد قال تعالى: ﴿وَيَحْلِفُونَ عَلَى ٱلْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤﴾ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾﴾[(١)]. وقال ابن مسعود[(٢)]: «كنّا نعدُّ الذّنب الذي لا كفّارة له اليمين الغموس أن يحلف الرّجلُ على مال أخيه كاذباً ليقتطعه»[(٣)]. ولا مخالف له من الصّحابة فصار كالإجماع، وقد أخبر عليه السّلام أنّ من فعل ذلك فقد حرّم الله عليه الجنّة وأوجب له النّار»[(٤)].

وحاصل كلام القاضي إسماعيل بن إسحاق أمران:

الأوّل: أنّ قوله ﷺ: «فليأت الذي هو خيرٌ وليكفّر عن يمينه» واردٌ في أمر مستقبل كمن يقول: والله لا أفعل كذا ثمّ رأى أنّ الخير له فعلُه ثمّ حنث وفعله فإنّه في هذه الحالة يكفّر عن يمينه، بخلاف من حلف كاذبا على أمر ماض فقال: والله ما كان كذا وقد كان أو كان كذا وما كان، فهو حالف على شيء مضى كاذباً فيه مخالف للحقيقة، ولا يمكن الحنث في أمر ماض حتّى يؤمر بالكفّارة، والحديثُ الذي استدلّ به الإمامُ الشّافعيّ فيه الأمر بتعمّد الحنث مستقبلاً، فإذا شبّهنا به من حلف على أمر ماض كاذباً فلنأمر هذا أيضاً بتعمّد الحنث في الأمر الماضي وهذا متعذّرٌ.

وتعقّب الكيا الهرّاسيّ القاضي إسماعيل في هذا بأنّ الشّافعيّ يرى أنّ الكفّارة على الحالف كاذباً على أمر ماض إنّما وجبت عليه الكفّارةُ في المستقبل بسبب الخيانة والمكر في يمينه وهو شيءٌ مكروه منهي عنه، ولا تكون الكفّارةُ جزاء على فعل مباح أو فعل واجب، إذا ثبت ذلك فمن حلف على ترك فعل مباح أو واجب في المستقبل ثمّ حنث وفعله فقد وجبت عليه الكفّارة،

---

(١) المجادلة: الآيتان ١٤ ـ ١٥.

(٢) عزا ابنُ حجر هذا الأثر عن ابن مسعود للقاضي إسماعيل في أحكامه وآدم بن أبي إياس في مسند شعبة، انظر: فتح الباري ٥٥٧/١١.

(٣) أخرجه البيهقي في السّنن الكبرى ٣٨/١٠ بإسناد جيّد.

(٤) نقله عن القاضي إسماعيل ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ١٣١/٦.

ولا يمكن أن يقال إنّ الكفّارة لأجل ذلك الفعل المباح أو الواجب الذي ندبه الشّرعُ إلى فعله، وإنّما وجبت عليه الكفّارةُ لأجل ما اتّصفت به اليمينُ من صفة الحنث فيقال: صارت اليمينُ كاذبةً بدل ما يقال: إنّ اليمين صادقة، والأمرُ نفسُه مع الحالف كاذباً على أمر ماضٍ إذ صارت يمينه كاذبة غير صادقة، وبان بهذا أنّ الماضي والمستقبل شيءٌ واحدٌ في هذا الباب[١].

وقد ردّ الجمهور قياس اليمين الماضية الكاذبة على اليمين المستقبلية الصّادقة أنّه لا يصحّ ذلك لأنّ المستقبلية يمينٌ منعقدةٌ يمكن حلُّها والبرُّ فيها، بينما الماضية يمينٌ غير منعقدة فلا حلَّ لها[٢].

الثّاني: أنّ الله عزّ وجلّ جعل الكفّارة في مقابلة الحنث في اليمين فمن كفّر فلا إثم عليه، فينبغي أن يسقط الإثمُ على الحالف كاذباً على يمين ماضية في حالة إتيانه بكفّارة اليمين، لأنّ الكفّارة ترفع الإثم.

وقد ردّ الكيا الهرّاسيّ هذا على القاضي إسماعيل فقال: «ظنّ أنّ الكفّارة هي التي ترفع الإثم، وقد بيّنّا في مواضع أنّ التّوبة هي الرّافعة، وأنّ الكفّارة تجب في قتل العمد والزّنا في رمضان والقتل بالمثقّل وإن لم يرفع الوزر قبل التّوبة بمجرّد الكفّارة فاعلمه، وإنّما الكفّارةُ لأجل جبر صفة الحنث الحاصلة في الأيمان»[٣].

والحاصلُ أنّ القاضي إسماعيل يرى عدم الكفّارة في اليمين الغموس، وعلى صاحبها التّوبة والاستغفارُ، وهو مذهب مالك بن أنس فقد قال في كتابه «الموطّأ»: «فأمّا الذي يحلف على الشّيء وهو يعلم أنّه آثمٌ ويحلف على الكذب وهو يعلم ليرضي به أحداً أو ليعتذر به إلى معتذر إليه أو ليقطع به مالاً، فهذا أعظمُ من أن تكون فيه كفّارةٌ»[٤]، وهو مذهب

---

(١) انظر: أحكام القرآن للكيا الهرّاسي ٣/٩٤.
(٢) انظر: المغني ١٣/٤٤٩.
(٣) أحكام القرآن للكيا الهرّاسي ٣/٩٤ ـ ٩٥.
(٤) الموطّأ ١/٦١٢. وانظر: التّفريع ١/٣٨٢ ـ ٣٨٣، والمعونة ١/٦٣٣، والإشراف ٢/٨٨١.

أبي حنيفة[(١)] وأحمد بن حنبل[(٢)] وجمهور العلماء، بل حكى ابن المنذر فيه الإجماع فقال: «وأجمعوا على أنّ من حلف على أمر كاذباً أو متعمّداً أن لا كفّارة عليه، وانفرد الشّافعيُّ[(٣)] فقال: يكفّر وإنّه آثمٌ»[(٤)]. وقال ابن حجر: «نقل محمّد بن نصر في «اختلاف العلماء» ثمّ ابن المنذر ثمّ ابن عبدالبرّ اتّفاق الصّحابة على أن لا كفّارة في اليمين الغموس»، وحكى القاضي إسماعيل الإجماع بنحو ذلك كما سبق[(٥)].

واحتجّ الجمهور بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾[(٦)]، فأخبر سبحانه أنّ المؤاخذة بالكفّارة لا تكون إلاّ في يمين منعقدة، واليمينُ الغموسُ وقعت محلولةً غير منعقدة، بدليل أنّ المنعقدة ما أمكن حلُّه لأنّه في مقابلة المحلول، والغموس واقعةٌ على وجه واحد فلا يتصوّر ذلك فيها. وقولُه تعالى: ﴿وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ﴾[(٧)] يريد مراعاتها ليؤدّي الكفّارة بالحنث فيها وذلك يقتضي أن تكون اليمينُ ممّا يمكن حفظُها ومراعاتُها بأن تعلّق بما يتأتّى به البرُّ والحنثُ وهو لا يتأتّى في الغموس[(٨)].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ . . .﴾[(٩)].

---

(١) انظر: المبسوط ١٢٧/٨.
(٢) هذا ظاهر المذهب عند الحنابلة، وعنه فيها الكفّارة والإثم، انظر: المغني ٤٤٨/١٣، والإنصاف ١٦/١١.
(٣) لم ينفرد الشّافعيُّ بذلك وقال بقوله الحكم بن عتيبة وعطاء والأوزاعي ومعمر انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ١٣١/٦، وابن حجر ٥٥٧/١١.
(٤) الإجماع ١٥٦.
(٥) انظر: شرح صحيح البخاري ١٣١/٦.
(٦) المائدة: الآية ٨٩.
(٧) المائدة: الآية ٨٩.
(٨) انظر: الإشراف ٨٨١/٢، والمعونة ٦٣٣/١.
(٩) آل عمران: الآية ٧٧.

قال السّرخسيُّ: «فقد بيّن جزاء اليمين الغموس بالوعيد في الآخرة فلو كانت الكفّارةُ فيها واجبةً لكان الأولى بيانُها، ولأنّ الكفّارة لو وجبت إنّما تجب لرفع هذا الوعيد المنصوص وذلك لا يقول به أحدٌ»(١).

٣ ـ حديث عبدالله بن عمرو بن العاص: **«الكبائر الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النّفس، واليمين الغموس»**(٢).

قال ابن حجر: «استدلّ به الجمهور على أنّ اليمين الغموس لا كفّارة فيها للاتّفاق على أنّ الشّرك والعقوق والقتل لا كفّارة فيه، وإنّما كفّارتُها التّوبةُ منها والتّمكين من القصاص في القتل العمد، فكذلك اليمين الغموس حكمها حكم ما ذكرت معه(٣).

وأجيب بأنّ الاستدلال بذلك ضعيف لأنّ الجمع بين مختلف الأحكام جائزٌ كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾(٤)، والإيتاءُ واجبٌ والأكلُ غيرُ واجبٍ»(٥).

٤ ـ حديث: **«خمس ليس لهنّ كفّارة: الشّركُ بالله، وقتلُ النّفس بغير حقٍّ، أو نهب مؤمن، أو الفرارُ يوم الزّحف، أو يمين صابرة يقتطع بها مالاً بغير حقٍّ»**(٦). ولو صحّ هذا الحديث لكان قاطعاً للنّزاع لكنّه ضعيفٌ.

٥ ـ الأحاديث التي فيها التّحذيرُ من اقتطاع مال المسلم باليمين الكاذبة كقوله ﷺ: **«من اقتطع مال امرىء مسلم بيمين كاذبة لقي الله وهو عليه غضبان»**(٧).

---

(١) المبسوط ١٢٨/٨، وانظر: أحكام القرآن للجصّاص ٥٦٨/٢.
(٢) أخرجه البخاري ٥٥٥/١١، رقم: ٦٦٧٥، من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص.
(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ١٣٢/٦.
(٤) الأنعام: الآية ١٤١.
(٥) فتح الباري ٥٥٧/١١.
(٦) أخرجه أحمد في المسند ٣٦١/٢، من طريق بقيّة، عن بجير بن سعد، عن خالد بن معدان، عن أبي المتوكّل، عن أبي هريرة به. قال الهيثميّ في مجمع الزّوائد ١٠٣/١: «رواه أحمد وفيه بقيّة وهو مدلّس وقد عنعنه».
(٧) أخرجه البخاري ٢٧١٠/٦، رقم: ٧٠٠٧ ـ تحقيق: البغا، من حديث عبدالله بن مسعود.

قال ابن عبدالبرّ: «فذكر ﷺ المأثم في اليمين الغموس ولم يذكر كفّارة، ولو كان فيها كفّارة لذكرها»(١).

٦ ـ قول ابن مسعود: «كنَّا نعدّ من اليمين التي لا كفّارة لها اليمين الغموس»(٢).

٧ ـ أنّها يمين غير منعقدة فلا توجب الكفّارة كاللّغو، أو يمين على ماض فأشبهت اللّغو، وبيان كونها غير منعقدة أنّها لا توجب بِرًّا ولا يمكن فيها، ولأنّه قارنها ما ينافيها وهو الحنثُ فلم تنعقد كالنّكاح الذي قارنه الرّضاع(٣).

٨ ـ ولأنّ الكفّارة لا ترفع إثم اليمين الغموس فلا تشرع فيها، ودليل ذلك أنّها كبيرة من الكبائر لقوله ﷺ: **«من الكبائر الإشراكُ بالله، وعقوقُ الوالدين، وقتلُ النّفس، واليمينُ الغموس»**(٤). وقوله ﷺ: **«من حلف على يمين وهو فيها فاجرٌ ليقتطع بها مال امرىء مسلم لقي الله وهو عليه غضبان»**(٥).

٩ ـ ولأنّ الكفّارة معنى يرفع حكم اليمين فلم تتعلّق بالحلف على المعاصي كالاستثناء(٦).

١٠ ـ ولأنّ معنى الحنث وقوع المحلوف عليه مخالفاً لما حلف به عليه، وذلك يقتضي تقديمَ اليمين ليصحّ وصفُ الفعل إذا وقع بأنّه حنثٌ، ومن تأخّرت عنه وقع عارياً من الحكم له بذلك فلا يصير له محكوماً له من بعد(٧).

---

(١) الاستذكار ١٥/٦٥.
(٢) تقدّم تخريجه.
(٣) انظر: الإشراف ٢/٨٨١، والمعونة ١/٦٣٣، والمغني ١٣/٤٤٨ ـ ٤٤٩.
(٤) تقدّم تخريجه.
(٥) تقدّم تخريجه.
(٦) انظر: الإشراف ٢/٨٨١، والمعونة ١/٦٣٣.
(٧) انظر: الإشراف ٢/٨٨١، والمعونة ١/٦٣٤.

١١ ـ ولأنّ كلّ ما يبطل العقد بطروّه عليه فإنّه يمنع انعقاده إذا قارنه أصلُه الرّدّة والرّضاع[1].

١٢ ـ ولأنّ الحالف باليمين الغموس لا يسمّى عاقداً ليمينه قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ﴾[2]، والعقدُ في اللّغة عبارة عن الإلزام والتّوثّق يقال: عقدتُّ على نفسي أن أفعل كذا أي التزمتُ به، فمن قال: لقيتُ زيداً وما لقيه فلم يلزم نفسه شيئاً ولا ألزم غيره أمراً يجب الامتناعُ منه أو الإقدام عليه فلا يسمّى عاقداً، ومعنى الاستيثاق هو أن يستوثق بالعقد حتّى لا يواقع المحلوف عليه، وهذا معنى لا يحصل في اليمين الغموس لأنّها منحلّةٌ بوجود الحنث معها فلا يسمّى عقداً، ألا ترى أنّ اللّغو لمّا لم يكن يميناً معقودةً لم تجب فيها كفّارةٌ، كذلك اليمين الغموس[3].

واحتجّ الشّافعيّةُ بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾[4].

فعمومه يقتضي إيجاب الكفّارة في سائر الأيمان[5].

وأجاب عن هذا الجصّاص قائلاً: «قيل له ليس كذلك لأنّه معلومٌ أنّه قد أراد به اليمين المعقودة على المستقبل فلا محالة أنّ فيه ضميراً يتعلّق به وجوب الكفّارة وهو الحنث، وإذا ثبت أنّ في الآية ضميراً سقط الاحتجاجُ بظاهرها لأنّه لا خلاف أنّ اليمين المعقودة لا تجب بها كفّارةٌ قبل الحنث، فثبت أنّ في الآية ضميراً فلم يجز اعتبارُ عمومها إذ كان حكمُها متعلّقاً بضمير غير مذكور فيها»[6].

٢ ـ قوله ﷺ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت

---

(١) انظر: الإشراف ٨٨١/٢.
(٢) المائدة: الآية ٨٩.
(٣) ذكره ابن القصّار البغدادي كما في شرح صحيح البخاري لابن بطّال ١٣٢/٦ ـ ١٣٣.
(٤) المائدة: الآية ٨٩.
(٥) انظر: الحاوي ٢٦٧/١٥.
(٦) أحكام القرآن ٥٦٨/٢ للجصّاص ـ دار الكتب العلميّة.

الذي هو خيرٌ وليكفّر عن يمينه»، فأمر من تعمّد الحنث أن يكفّر فيؤخذ منه مشروعية الكفّارة لمن حلف حانثاً[1].

وقد تقدّم في أوّل المسألة ردّ القاضي إسماعيل على هذا الاستدلال وأضيف هنا ردّ ابن المنذر حيث ذكر أنّ الحديث «يدلّ أنّ الكفّارة إنّما تجب في حلف على فعل يفعله فيما يستقبل فلا يفعله، أو على فعل لا يفعله فيما يستقبل ففعله، وليس هذا المعنى في اليمين الغموس، ألا ترى أنّ الرّجل إذا حلف على المستقبل أو قاله من غير أن يحلف عليه فإنّما عقد شيئاً قد يكون وقد لا يكون فخرج من باب الكذب»[2].

٣ ـ أن تعلّق الإثم لا يمنع وجوب الكفّارة كما أنّ الظّهار منكرٌ من القول وزور وتتعلّق به الكفّارة[3].

ويجاب على ذلك بأنّه لا وجه للقياس فالظّهار ورد النصُّ بوجوب الكفّارة، واليمينُ الغموس ورد النصّ بالوعيد الشّديد دون الكفّارة.

قال ابن بطّال: «لا يجوز أن يقاس ذلك على اليمين الغموس لأنّه لا يقاس أصلٌ على أصل، ولو جاز قياسُ أحدهما على الآخر لكان أحدُهما فرعاً وللزم أن يكون على الحالف بهذه اليمين التي شبّهت بالظّهار كفّارة الظّهار، وليس لأحد أن يوجب كفّارةً إلاّ حيث أوجبها الله ورسوله»[4].

٤ ـ أنّه أحوج للكفّارة من غيره وهي لا تزيده إلاّ خيراً[5].

ويجاب أنّ حاجته للتّوبة أعظم، وإيجاب الكفّارة يحتاج إلى دليل.

والذي يظهر بعد النّظر في أدلّة الفريقين قوّة ما ذهب إليه جمهور العلماء من عدم إيجاب الكفّارة على اليمين الغموس التي بلغ من جرمها أن

---

(١) انظر: فتح الباري ١١/٥٥٧.
(٢) نقله عن ابن المنذر ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ٦/١٣١.
(٣) انظر: الأمّ ١٣/٤١٤، والعزيز شرح الوجيز ١٢/٢٢٩.
(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٦/١٣٢.
(٥) انظر: فتح الباري ١١/٥٥٧.

تغمس صاحبها في النّار، نظراً لاستخفاف الحالف كاذبا بالله تعالى رغم شدّة النّصوص المحذّرة من ذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَـٰٓئِكَ لَا خَلَـٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ . . .﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَـٰنِكُمْ﴾[2]، وقوله: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَـٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَـٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾[3]، وقوله ﷺ: «**من حلف على يمين حتّى يقتطع بها مال امرىء مسلم لقي الله وهو عليه غضبان**». فأنزل الله تصديق ذلك: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ . . .﴾ الآية.

قال ابن بطّال: «بهذه الآيات والحديث احتجّ جمهور العلماء في أنّ اليمين الغموس لا كفّارة فيها لأنّه عليه السّلام ذكر في هذه اليمينِ المقصودِ بها الحنثُ والعصيانُ العقوبةَ والإثمَ، ولم يذكر هاهنا كفّارةً ولو كانت هاهنا كفّارة لذكرها كما ذكر في اليمين المعقودة فقال: «**فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خيرٌ**»، ويقوّي هذا المعنى قوله عليه السّلام في المتلاعنين بعد تكرار أيمانهما: «**الله يعلم أنّ أحدكما كاذبٌ فهل منكما تائبٌ؟**»، ولم يوجب كفّارةً ولو وجبت لذكرها كما قال: «**هل منكما تائبٌ؟**».

وقال ابن المنذر: والأخبارُ دالّةٌ على أنّ اليمين التي يحلف بها الرّجل يقتطِع بها مالاً حراماً هي أعظمُ أن يكفّرها ما يكفّر اليمين، ولا نعلم سنّةً تدلُّ على قول من أوجب فيها الكفّارة بل هي دالّةٌ على قول من لم يوجبها»[4].

وقال القرطبيّ: «لو أوجبنا عليه كفّارةً لسقط جرمُه ولقي الله وهو عنه راضٍ، ولم يستحقّ الوعيد المتوعّد عليه، وكيف لا يكون ذلك وقد جمع هذا الحالفُ الكذب واستحلال مال الغير والاستخفاف باليمين بالله تعالى والتّهاون بها وتعظيم الدّنيا، فأهان ما عظّمه الله، وعظّم ما حقّره الله»[5].

---

(١) آل عمران: الآية ٧٧.
(٢) البقرة: الآية ٢٢٤.
(٣) النّحل: الآية ٩١.
(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٦/١٣٣ ـ ١٣٤.
(٥) الجامع لأحكام القرآن ٦/٢٦٨.

١٩٢ ـ المسألة الرّابعة: يمين الغضبان وحلف الإنسان على شيء يعتقده ثمّ يتبيّن له خلافه وأنّهما كلاهما من لغو الأيمان عند القاضي إسماعيل بن إسحاق:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الغضبان لا تنعقد يمينُه؛ لأنّها من لغو الأيمان ولغو الأيمان لا مؤاخذة فيها[١] قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[٢]، وعنده أيضاً أنّ الذي يسبق على لسان المرء نحو: لا والله وبلى والله فإنّه من حيّز اللّغو أيضاً لأنّه لا يتأتّى البرّ ولا الحنث فيه، كما لا يمكن للإنسان الاحترازُ منه[٣].

قال ابن القيّم: «هذا أحدُ الأقوال في مذهب مالكٍ أنّ لغو اليمين هو اليمينُ في الغضب، وهذا اختيارُ أجلّ المالكيّة وأفضلهم على الإطلاق وهو القاضي إسماعيل بن إسحاق[٤] فإنّه ذهب إلى أنّ الغضبان لا تنعقد يمينُه. ولا تنافي بين هذا القول وبين قول ابن عبّاس وعائشة أنّ لغو اليمين هو قول الرّجل: لا والله وبلى والله، وقول عائشة وغيرها أيضاً أنّه يمين الرّجل على الشّيء يعتقدُه كما حلف عليه فيتبيّن بخلافه، فإنّ الجميع من لغو اليمين، والذي فسّر لغو اليمين بأنّها يمين الغضب يقول بأنّ النّوعين الآخرين من اللّغو، وهذا هو الصّحيح فإنّ الله سبحانه جعل لغو اليمين مقابلاً لكسب القلب، ومعلومٌ أنّ الغضبان والحالف على الشّيء يظنُّه كما حلف عليه، والقائل: لا والله وبلى والله من غير عقد اليمين لم يكسب قلبه عقد اليمين ولا قصدها، والله سبحانه قد رفع المؤاخذة بلفظ جرى على اللّسان لم

---

(١) عزاه للقاضي إسماعيل ابنُ رشد في بداية المجتهد ٤٠٩/١، وابنُ القيّم في إغاثة اللّهفان في حكم طلاق الغضبان ص ٣١، وإعلام الموقّعين ٥٢/٣.

(٢) البقرة: الآية ٢٢٥، والمائدة: الآية ٨٩.

(٣) عزاه القاضي عبدالوهّاب في المعونة ٦٣٣/١ للقاضي إسماعيل وأبي بكر الأبهريّ وغيرهما.

(٤) وفي إعلام الموقّعين ٥٢/٣: «وهو قول القاضي إسماعيل بن إسحاق أحد أئمّة المالكيّة ومقدّم فقهاء أهل العراق منهم».

يكسبه القلبُ ولا يقصدُه، فلا تجوز المؤاخذة بما رفع الله المؤاخذة به، بل قد يقال: لغو الغضبان أظهر من لغو القسمين الآخرين»[١].

فهذان النّوعان كلاهما عند القاضي إسماعيل من لغو اليمين، وهو قول ابن عبّاس[٢]، ورواه القاضي إسماعيل عن طاوس بن كيسان، كما ذكر أقوالاً أخرى في المسألة عن بعض التّابعين[٣].

ومن هذه الأقوال التي ذكرها القاضي إسماعيل ما يلي:

أوّلاً: قول الرّجل: لا والله وبلى والله غير مريد لليمين، وهو قول عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها فقد قالت في قوله عزّ وجلّ: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[٤]: أُنزلت في قوله: لا والله وبلى والله[٥]. وبهذا قال الشّافعيُّ[٦].

واعتبر القاضي إسماعيل هذا التّفسير أولى شيءٍ وأمثله في تأويل الآية فقال: «وأعلى الرّواية وأمثلها في تأويل الآية أنّه ما جاء في قول الرّجل: لا والله وبلى والله وهو لا يريد اليمين، فلم يكن عليه يمينٌ لأنّه لم ينوها، وقال رسول الله ﷺ: **«الأعمال بالنّيات»**[٧]، وما جرى على لسان الرّجل من قول لم يقصده ولا نواه سقطت عنه الكفّارةُ إذ جعل بمنزلة من لم يحلف، ألا ترى قول أبي قلابة في قوله: لا والله وبلى والله أنّهما من لغة العرب ليست بيمين»[٨].

---

(١) إغاثة اللّهفان في حكم طلاق الغضبان ص ٣١ ـ ٣٢.
(٢) انظر: تفسير الطّبري ٤/٤٣٨.
(٣) كما في فتح الباري ١١/٥٤٨.
(٤) البقرة: الآية ٢٢٥، والمائدة: الآية ٨٩.
(٥) أخرجه البخاري ١١/٥٤٧، رقم: ٦٦٦٣. وله حكم الرّفع لأنّ ذكر الصّحابي لسبب النّزول في حكم الرّفع عند العلماء، وهو يشهد للرّواية الأخرى المرفوعة لهذا الحديث، انظر: إرواء الغليل ٨/١٩٥ ـ ١٩٦.
(٦) انظر: الأمّ ١٤/٥٢٢ ـ تحقيق: د.حسون.
(٧) تقدّم تخريجه.
(٨) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٦/١٢٣.

ثانياً: تحريم الحلال كقول الرّجل: هذا الطّعامُ عليّ حرامٌ فيأكله فلا كفّارة عليه، قاله سعيد بن جبير.

وتعقّب القاضي إسماعيل هذا القول قائلاً: «قولُ سعيد بن جبير ليس على مجرى ما ذهب إليه أهلُ العلم في ذلك ولا صحّة له، وإنّما يرجع معنى قوله إلى معنى الحديث الذي فيه: «**فليأت الذي هو خيرٌ وليكفّر عن يمينه**»، لأنّ من حلف ألاّ يأكل طعاماً أو لا يدخل على أخيه فقد حرّم على نفسه ما أحلّ الله له»[١].

ثالثاً: أن يحلف الرّجل على الشّيء يعتقد أنّه كما حلف عليه، ثمّ يوجد على غير ذلك، رواه القاضي إسماعيل عن النّخعيّ والحسن وقتادة[٢]. وبه قال أبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل[٣].

والملاحظُ أنّ الإمام مالكاً أخرج قول عائشة في كتابه «الموطّأ» بلفظ: «لغو اليمين قول الإنسان: لا والله وبلى والله»[٤]. لكنّه لم يعمل به وقال ـ بعد إخراجه الحديث ـ: «أحسنُ ما سمعتُ في هذا أنّ اللّغو حلف الإنسان على الشّيء يستيقنُ أنّه كذلك ثمّ يوجد على غير ذلك فهو اللّغو»[٥].

ولاحظ هذا الشّافعيّ في كتاب «اختلاف مالك والشّافعيّ» وأشار إلى مخالفة مالك للحديث رغم إخراجه له في «الموطّأ» ثمّ قال: «أمّا الذي نذهب إليه فهو ما قالت عائشة»[٦].

وأحسب القاضي إسماعيل نحا هذا أيضاً لأنّه بلا شكّ وقف على قول مالك الذي ذهب فيه إلى أنّ أحسن ما سمع في تأويل آية المؤاخذة في

---

(١) نفسه ١٢٣/٦ ـ ١٢٤.
(٢) نفسه ١٢٢/٦.
(٣) انظر: المبسوط ١٢٩/٨، والموطّأ ٦١٢/١، والمغني ٤٥١/١٣. وانظر: سائر الأقوال في فتح الباري ٥٤٨/١١.
(٤) الموطّأ ٦١٢/١، رقم: ١٣٦٦.
(٥) الموطّأ ٦١٢/١.
(٦) الأمّ ٥٢٢/١٤ ـ كتاب اختلاف مالك والشّافعيّ.

الأيمان هو حلف الإنسان على الشّيء يستيقنُ أنّه كذلك ثمّ يوجد على غير ذلك، وذكر القاضي إسماعيل في مقابله أنّ أعلى الرّواية وأمثلها في تأويل الآية أنّه ما جاء في قول الرّجل: لا والله وبلى والله وهو لا يريد اليمين، وهذا ممّا يؤكّد لنا أنّ القاضي إسماعيل له اختيارات فقهيّة يخالف بها رأي مالك ولو كان صريحاً في كتابه «الموطّأ».

والحاصل أنّ أقوى الأقوال وأشهرها في تفسير لغو اليمين قولان:

الأوّل: أنّ لغو اليمين قول الرّجل: لا والله وبلى والله دون قصد اليمين، ومثله يمين الغضبان في هذا كما ذهب إليه القاضي إسماعيل.

الثّاني: أن يحلف الرّجل على شيء يظنّه كما حلف ثمّ تبيّن خلافُه.

قال العلاّمة محمّد الأمين الشّنقيطيّ: «والقولان متقاربان واللّغو يشملهما لأنّه في الأوّل لم يقصد عقد اليمين أصلاً، وفي الثّاني لم يقصد إلاّ الحقّ والصّواب»[١].

غير أنّ قول عائشة رضي الله عنها ومن ذهب إلى قولها من أهل العلم هو أولى بالاعتبار في تفسير اللّغو من اليمين الذي لا يؤاخذ الله تعالى عليه ولا كفّارة فيه.

قال الشّوكاني:

«قد اختلف أهل العلم في تفسير اللّغو على ثمانية أقوال، ولا يخفى أنّ الواجب الرّجوع إلى معنى اللّغو لغةً إذا لم يثبت له معنى في الشّرع يخالف معناه اللّغويّ، فإن ثبت فالرّجوع إلى المعنى الشّرعيّ مقدّمٌ على المعنى اللّغوي كما تقرّر في الأصول. واللّغو في اللّغة الباطلُ، ولكنّه ثبت عن عائشة في البخاري وغيره أنّها قالت: نزلت هذه الآيةُ ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[٢] في قول الرّجل: لا والله وبلى والله، والصّحابةُ أعرف بمعاني القرآن فالرّجوعُ إلى أقوالهم هو الواجب»[٣].

---

(١) أضواء البيان ١٠٨/٢، وانظر: نحوه في بداية المجتهد ٤٠٩/١.

(٢) البقرة: الآية ٢٢٥، والمائدة: الآية ٨٩.

(٣) السّيل الجرّار ١٣/٤ ـ ١٤.

وأمّا القول الثّاني فيدخل في عموم قوله ﷺ: «**إنّ الله وضع عن أمّتي الخطأ والنّسيان وما استكرهوا عليه**»[1]، فهذا من الخطأ الذي يرفع الإثم عن صاحبه ولا كفّارة عليه لعدم القصد، وإنّما الكفّارة على من قصد الحلف ثمّ حنث.

وقد ذكر ابن قدامة أنّ أكثر أهل العلم على أنّ لغو اليمين لا كفّارة فيها، ونقل عن ابن عبدالبرّ إجماع المسملين على ذلك[2].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) أخرجه البيهقيّ في الكبرى ٤٥٦/٧، وابن حبّان في صحيحه ـ موارد الظّمآن ٣٦٠/١، والحاكم في المستدرك ٢١٦/٢، والطّحاويّ في شرح معاني الآثار ٩٥/٣، من طرق عن بشر بن بكر، عن الأوزاعيّ، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عبّاس به. قال البيهقيّ: «جوّد إسناده بشر بن بكر وهو الثّقات».

(٢) انظر: المغني ٤٥١/١٣.

الفصل التّاسع عشر
في الأقضية

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: اليمين على المدّعى عليه هل تجب بمجرّد الدّعوى دون خَلطَةٍ أو ملابسة تكون بين المتداعيين أم لا؟

المسألة الثّانية: الحاكم إذا حكم بحكم وفات ذلك الحكم لم يفسخ إلاّ أن يكون خطأ لا شكّ فيه.

***

١٩٣ - المسألة الأولى: اليمين على المدّعى عليه هل تجب بمجرّد الدّعوى دون خَلْطَةٍ أو ملابسة تكون بين المتداعيين أم لا؟:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المُدّعى عليه يستحلف من غير إثبات خلطةٍ ولا ملابسةٍ لعموم قوله ﷺ: «اليمينُ على المدّعى عليه»[١]، فعمّ كلَّ مُدّعى عليه سواء كانت بينه وبين المدّعي خلطةٌ أم لا[٢].

---

(١) أخرجه البخاري ٢١٣/٨، رقم: ٤٥٥٢، ومسلم ١٣٣٦/٣، رقم: ١.

(٢) نقله ابن عبدالبرّ في الاستذكار ٨٦/٢٢ وقال متعقّباً: «فجاء - أي القاضي - رحمه الله بعين المحال، وإلى الله أرغب في السّلامة على كلّ حال». ولعلّ ابن عبدالبرّ يشير إلى مخالفة القاضي إسماعيل بن إسحاق لمذهب مالك، وليس ذلك من عين المحال فهذا ابن عبدالبرّ كثيراً ما يخالف مالكاً ولم تعتبر مخالفته عند العلماء محالاً، والله تعالى أعلم.

وإلى هذا ذهب أبو حنيفة(١)، والشّافعيّ(٢)، وأحمد(٣) فقالوا: كلّ من ادّعى حقًّا على غيره ولم يكن له بيّنةٌ استحلف المدّعى عليه في كلّ ما يستحقّ من الحقوق كلها من غير اشتراط خلطة وملابسة بينه وبين المدّعى عليه.

فالقاضي إسماعيل وافق الجمهور وخالف مذهب المالكيّة، وخالفهم أيضاً محمّد بن عمر بن لبابة(٤) من أئمّتهم فقال: «مذهب مالك أنّه لا يجب يمينٌ إلاّ بخلطة وبذلك حكم القضاةُ عندنا، والذي أذهب إليه في خاصّة نفسي وأفتي به من قلّدني أنّ اليمين بالدّعوى لقول النّبيّ ﷺ: **اليمين على المدّعى عليه**»(٥)، وهو رأي بعض جماعة من أهل المدينة كابن نافع(٦).

فمذهب مالك وأصحابه أنّ يمين المدّعى عليه لا تجب إلاّ بالخلطة(٧)، وهو قول جماعة من علماء المدينة منهم عمر بن عبدالعزيز وأبو الزّناد عبدالله بن ذكوان.

فروى مالك عن جميل بن عبدالرّحمٰن المؤذّن أنّه كان يحضر عمر بن عبدالعزيز وهو يقضي بين النّاس، فإذا جاءه الرّجل يدّعي على الرّجل حقًّا نظر؛ فإن كانت بينهما مخالطة أو ملابسة أحلف الذي ادُّعي عليه، وإن لم يكن شيءٌ من ذلك لم يحلفه(٨).

---

(١) انظر: بدائع الصّنائع ٢٢٥/٦، وفتح القدير ١٦٨/٨، والاختيار لتعليل المختار ١١٠/٢.
(٢) انظر: الأمّ ١٠٢/١٣ ـ تحقيق: حسّون، والبيان ٢٢٠/١٣ للعمراني، والحاوي ٣٠٠/١٧ ـ ٣٠١، ومغني المحتاج ٤٦٦/٤.
(٣) انظر: المقنع شرح مختصر الخرقي ٧٤٢/٢، والمغني ٢٧٩/١٤ ـ ٢٨٢.
(٤) شيخ المالكيّة أبو عبدالله محمّد بن يحيى بن عمر بن لبابة القرطبيّ، توفّي سنة ٣١٤هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٤٩٥/١٤.
(٥) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٥٨/٨.
(٦) انظر: الكافي ٩٢٣/٢، وإكمال المعلم ٥٥٦/٥ للقاضي عياض.
(٧) انظر: التّفريع ٢٤٣/٢ ـ ٢٤٤، وعيون المجالس ١٥٧٦/٤، والمعونة ١٥٠٩/٣، والإشراف ٩٥٨/٢، والكافي ٩٢١/٢ ـ ٩٢٣، وجواهر الإكيل ٢٢٦/٢، عند قول خليل: «إنْ خَالَطَهُ بِدَيْنٍ أَوْ تَكَرُّرِ بَيْعٍ».
(٨) الموطّأ ٢٦٨/٢، رقم: ٢١٢٤، ومن طريقه البيهقيُّ في الكبرى ٢٥٣/١٠.

قال مالك: «وعلى ذلك الأمرُ عندنا أنّه من ادّعى على رجل نظر؛ فإن كانت بينهما مخالطةٌ أو ملابسةٌ أحلف المدّعى عليه، فإن حلف بطل ذلك الحقُّ عنه، وإن أبى أن يحلف وردّ اليمين على المدّعي فحلف طالبُ الحقّ أخذ حقّه»[1].

وإليه ذهب القاسم بن محمّد من أهل المدينة روى ذلك عنه القاضي إسماعيل فقال[2]: حدّثني سليمان بن حرب، قال: حدّثنا حمّاد بن سلمة، عن إياس بن معاوية، عن القاسم بن محمّد قال: «إذا ادّعى الرّجلُ الفاجرُ علي الرّجل الصّالح شيئاً يعلم النّاس أنّه فيه كاذبٌ ولا يعلم أنّه كان بينهما أخذٌ ولا إعطاءٌ لم يستحلف»[3].

وهو رأي عمر بن عبدالعزيز كما تقدّم قال القاضي إسماعيل: حدّثنا ابن أبي أويس، عن أبي الزّناد، عن أبيه قال: «كان عمر بن عبدالعزيز يقول: إنّا والله لا نعطي اليمين كلَّ من طلبها، ولا نوجبها إلاَّ بشبيه بما يوجب المال. قال أبو الزّناد: يريد بذلك المخالطة واللّطخ والشَّبه. قال مالكٌ: وذلك الأمرُ عندنا»[4].

والحاصل أنّ المالكيّة اشترطوا في يمين المدّعى عليه ثبوت الخلطة بينه وبين المدّعي، ولم يشترط ذلك جمهور الفقهاء، وعلى رأيهم القاضي إسماعيل بن إسحاق.

واحتج المالكية على اشتراط الخلطة بما يلي:

١ ـ أنّه مرويّ عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه وهو صحابيّ إمام ولا مخالف له[5]، وهو قول فقهاء المدينة السّبعة، وبه قضى الخليفة عمر بن عبدالعزيز[6].

---

(١) الموطّأ ٢/٢٦٨، رقم: ٢١٢٥.
(٢) الاستذكار ٢٢/٧٢.
(٣) أخرجه الدّارقطنيّ ٤/٢٢٨ من طريق حمّاد بن سلمة به.
(٤) الاستذكار ٢٢/٧٢، والكافي ٢/٩٢٣.
(٥) انظر: المعونة ٣/١٥٠٩.
(٦) انظر: المنتقى ٥/٢٢٤.

٢ ـ ولأنّ من أصل المالكيّة الحكم بالذّرائع ومعناها المنع من المباح إذا قويت التّهمةُ في التّطرّق به إلى الممنوع، وهذا موجود في هذه المسألة لأنّ اليمين تشقّ وتصعب على أهل الأقدار والدّين، وربّما افتدوا من اليمين وبذلوا الشّيء الذي يدّعى عليهم كراهية أن يتحدّث عنهم أنّهم أقدموا على اليمين لحسن الظّنّ بهم وانتفاء التّهمة عنهم، فلو كانت اليمينُ بمجرّد الدّعوى لما شاء أحدٌ أن يؤذي أهل الدّين ويتعرّض لمالهم إلاّ وأظهر الدّعوى فيحصل إمّا على شيء يأخذه أو على الأذيّة والذّلّة لهم، وفي ذلك إضرارٌ بالنّاس وتطريقٌ إلى من يريد أذاهم، فوجب حسمُ الباب بالمنع منه حتّى إذا كان مع الدّعوى سببٌ يقوّيها وجب اليمينُ لغلبة الظّنّ بإمكان ما يدّعيه المدّعي[(١)].

واحتجّ جمهور الفقهاء على عدم اشتراط الخلطة بقوله ﷺ: «**لو يعطى النّاسُ بدعواهم لادّعى ناسٌ دماءَ رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدّعى عليه**»[(٢)]، وليس فيه ما يدلّ على اعتبار الخلطة بل هو عامّ في حقّ كلّ واحد سواء كان بين المدّعي والمدّعى عليه اختلاط أم لا[(٣)].

وهو دليل قويّ في المسألة لجمهور الفقهاء، والمالكيّة إنّما خصّصوا توجّه اليمين على من بينه وبين المدّعي اختلاطٌ لئلاّ يبتذل أهلُ السّفه أهلَ الفضل بتحليفهم مراراً، وهو ضربٌ من المصلحة لا يقوى في نظر الجمهور على تخصيص عموم الحديث وأمضوه على عمومه في كلّ أحدٍ.

قال ابن المنذر: «لمّا جعل النّبيّ ﷺ اليمين على المدّعى عليه دخل في ذلك الخيار والشرار والمسلمون والكفّار والرّجال والنّساء، علم بين المدّعي والمدّعى عليه معاملةٌ أم لا، هذا قول الكوفيين والشّافعيّ وأصحاب الحديث وأحمد بن حنبل، ولمّا قال من خالفنا: إنّ البيّنة تقبل بغير سبب تقدّم من معاملة بين المدّعي وبين صاحبه وجب كذلك أن يستحلف المدّعى

(١) انظر: المعونة ١٥١٠/٣، والإشراف ٩٥٨/٢، والمنتقى ٢٢٤/٥.
(٢) تقدّم تخريجه.
(٣) انظر: الاستذكار ٧٦/٢٢، وفتح الباري ٢٨٣/٥.

عليه وإن لم تعلم معاملة تقدّمت بينهما؛ لأنّ مخرج الكلام من رسول الله ﷺ واحدٌ، وما أحدٌ في أوّل ما يعامل صاحبَه إلاّ ولا معاملة كانت بينهما قبلها»(١).

[١٩٤] ـ المسألة الثّانية: الحاكم إذا حكم بحكم وفات ذلك الحكم لم يفسخ إلاّ أن يكون خطأ لا شكّ فيه:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الحاكم إذا حكم بحكم وفات ذلك الحكمُ لم يفسخ إلاّ أن يكون خطأ لا شكّ فيه، وفي هذا يقول:

«الحاكمُ إذا حكم بحكم لم يفسخ إلاّ أن يكون خطأ لا يشكّ فيه، فأمّا ما يجتهدُ فيه الرّأي وفيه الاختلاف فإنّه لا يفسخ ولا يردّ من رأي إلى رأي»(٢).

إنّ القاضي إسماعيل يشير في كلامه هذا إلى قاعدة مهمّة في باب القضاء والحكم وهي التي يصوغها الفقهاء بقولهم: «الاجتهادُ لا ينقض بالاجتهاد» وهي محلّ اتّفاق بينهم، والمرادُ منها أنّه إذا اجتهد القاضي في حكم حادثةٍ فأفتى بها أو قضى ثمّ وقعت حادثةٌ نظير السّابقة، فحكم فيها بحكم مخالف للحكم الأوّل فإنّه لا ينقض اجتهادُه السّابق باجتهاده اللاّحق، كما لا يمنع الاجتهادُ الأوّلُ من حصول الاجتهاد الثّاني إذا ظهر خطأُ الأوّل. وعُلّل هذا بأنّ الاجتهاد الأوّل لو نُقض بالثّاني لساغ أن ينقض الثّاني بالثّالث وهلمّ جرّا، ولأدّى ذلك إلى عدم استقرار الحكم في الحادثة، فيقع حرج عظيم وهو منفيٌّ في الشّريعة الإسلاميّة.

قال الزّركشيّ:

«الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد لأنّه لو نقض به لنقض أيضاً لأنّه ما من

---

(١) نقله عن ابن المنذر ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ٥٨/٨.

(٢) التّمهيد ٩٣/١٩ ـ ٩٤.

اجتهاد إلاَّ ويجوز أن يتغيّر ويتسلسل فيؤدّي إلى أنّه لا تستقرّ الأحكام، ومن ثمّ اتّفق العلماءُ على أنّه لا ينقض حكمُ الحاكم في المسائل المجتهد فيها وإن قلنا: المصيب واحدٌ، لأنّه غير متعيّن. ولو حكم القاضي باجتهاده ثمّ تغيّر باجتهاد آخر لا ينقض الأوّل وإن كان الثّاني أقوى منه، غير أنّه إذا تجدّد له لا يعمل إلاَّ بالثّاني بخلاف ما لو بان له الخطأ باليقين فإنّه ينقض»(١).

وأصل هذه القاعدة إجماع الصّحابة رضي الله عنهم نقله ابنُ الصّبّاغ(٢) من الشّافعيّة، وأنّ أبا بكر الصّدّيق حكم في مسائل خالفه عمر فيها ولم ينقض حكمه(٣).

ولهذه القاعدة تطبيقات كثيرة عند الفقهاء محلُّها كتب الفقه والقواعد.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) المنثور في القواعد ٩٣/١، وانظر: الأشباه والنّظائر ص ١٣٩ لابن نجيم ـ ط. باكستان، وإيضاح السّالك إلى قواعد الإمام مالك ص ١٦١ للونشريسي، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤ لابن بدران.

(٢) العلاّمة شيخ الشّافعيّة أبو نصر عبدالسّيد بن محمّد البغدادي المعروف بابن الصّبّاغ مصنّف كتاب الشّامل، توفّي سنة ٤٧٧هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٤٦٤/١٨ ـ ٤٦٥.

(٣) انظر: الأشباه والنّظائر ص ١١٣ للسّيوطيّ.

الفصل العشرون
في الجهاد والرّكاز

وفيه ثلاث عشرة مسألة:

المسألة الأولى: اختلاف العلماء في تفسير قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ ...﴾.

المسألة الثّانية: مشروعيّة المنّ والفداء بالنّسبة للأسارى الكفّار بعد أن يتمكّن المسلمون من أسرهم.

المسألة الثّالثة: ضابط تعريف الرّكاز عند إسماعيل القاضي.

المسألة الرّابعة: جريان الرّكاز مجرى الغنائم.

المسألة الخامسة: جريان الرّكاز في الذّهب والفضّة.

المسألة السّادسة: هل يجري الرّكاز في المعادن؟

المسألة السّابعة: حكم خمس الرّكاز وأنّه يكون سبيلُه سبيل خمس الغنيمة يجتهد فيه الإمام على ما يراه من صرفه في الوجوه التي ذكر الله من مصالح المسلمين.

المسألة الثّامنة: رأي إسماعيل القاضي في خيبر وأنّ بعضها افتتح بقتال وبعضها سلّمه أهلها على أن تحقن دماؤهم.

المسألة التّاسعة: حكم قسمة ما افتتح عنوة.

المسألة العاشرة: حكم قياس أمر السّواد على أمر خيبر.

المسألة الحادية عشرة: رأي إسماعيل القاضي في فدك وأنّه إنّما صالح أهلها حين بلغهم ما كان من أمر خيبر.

المسألة الثّانية عشرة: ضابط الغنائم التي أحلّت للمسلمين.

المسألة الثّالثة عشرة: الرّجل يملّكه الله شيئاً فليس للإمام منعه إيّاه.

* * *

١٩٥ - المسألة الأولى: اختلاف العلماء في تفسير قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ ...﴾:

قال الله عزّ وجلّ: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَـٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَٰنِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَـٰمِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّـٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَٰلِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَـٰلَـٰتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا۟ جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا . . .﴾[1].

وقد اختلف المفسّرون رحمهم الله في المعنى الذي رفع من أجله الحرج عن الأعمى والأعرج والمريض على أقوال:

١ - فقيل: نزلت في المسلمين يرغبون في النّفير مع رسول الله ﷺ فيدفعون مفاتيح بيوتهم إلى هؤلاء.

روى القاضي إسماعيل بن إسحاق[2] عن سعيد بن المسيِّب أنّ هذه الآية نزلت في ناس كانوا إذا خرجوا مع رسول الله ﷺ وضعوا مفاتيحهم مع الأعمى والأعرج وعند الأقارب، وكانوا يأمرونهم بأن يأكلوا من بيوتهم إذا

(١) النور: الآية ٦١.

(٢) عزاه للقاضي إسماعيل الكيا الهرّاسيّ في أحكام القرآن ٣٢٢/٤.

احتاجوا إلى ذلك، وكانوا يتّقون الأكل خشية أن لا تكون أنفسهم بذلك طيّبة، فأنزل الله تعالى هذه الآية[١].

٢ ـ وقيل: المراد أنّهم كانوا يتحرّجون من الأكل مع الأعمى لأنّه لا يرى الطّعام وما فيه من الطّيّبات، فربّما سبقه غيرُه إلى ذلك، ولا مع الأعرج لأنّه لا يتمكّن من الجلوس فيفتات عليه جليسُه، والمريض لا يستوفي من الطّعام كغيره؛ فكرهوا أن يؤاكلوهم لئلاّ يظلموهم، فأنزل اللّهُ هذه الآية رخصةً في ذلك.

روى القاضي إسماعيل أنّهم كانوا إذا اجتمعوا للأكل عزلوا الأعمى والأعرج والمريض كراهة أن يصيبوا من الطّعام ما يصيبون، فأنزل الله تعالى هذه الآية[٢].

٣ ـ وقيل: نزلت الآيةُ في الجهاد، وتكون هذه الآية كالتي في سورة الفتح: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦﴾ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾[٣]. وهذه في الجهاد لا محالة، أي إنّهم لا إثم عليهم في ترك الجهاد لضعفهم وعجزهم كما قال تعالى في سورة براءة: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩١﴾﴾[٤].

وقد رجّح الإمام الطّبريّ القول الأوّل وهو أنّهم كانوا إذا غابوا في مغازيهم وتخلّف أهلُ الزّمانة منهم دفع الغازي مفتاح مسكنه إلى المتخلّف

---

(١) أخرج أثرَ سعيدٍ الواحديُّ في أسباب النّزول ٣٤٣ ـ ٣٤٤، تحقيق: أحمد صقر، من طريق إسماعيل بن أبي أويس، قال: حدّثنا مالك، عن ابن شهاب، عن سعيد بن المسيّب به. وهو مرسلٌ. وأخرجه أيضاً عبدُ بن حميدٍ كما في الدّرّ المنثور ١٠٦/٥.
(٢) عزاه للقاضي إسماعيل الكيا الهرّاسيّ في أحكام القرآن ٣٢٢/٤.
(٣) الفتح: الآيتان ١٦ ـ ١٧.
(٤) التّوبة: الآية ٩١.

منهم، فأطلق له في الأكل ممّا يخلّف في منزله من الطّعام، فكان المتخلّفون يتخوّفون الأكل من ذلك وربُّه غائبٌ، فأعلمهم الله تعالى أنّه لا حرج عليهم في الأكل منه وأذن لهم في أكله(١).

١٩٦ - المسألة الثّانية: مشروعيّة المنّ والفداء بالنّسبة للأسارى الكفّار بعد أن يتمكّن المسلمون من أسرهم:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى مشروعيّة المنّ والفداء بالنّسبة للأسارى الكفّار بعد أن يتمكّن المسلمون من أسرهم، فللإمام أن يمنّ عليهم أو يفاديهم كما أنّ له أن يقتلهم إذا رأى مصلحةً في ذلك، أمّا قبل التمكّن منهم والمعركةُ قائمةٌ فلا مجال للمنّ والفداء وإنّما هو القتل وضرب الرّقاب تنفيذاً للآيات الواردة في قتال الكفّار، ولا يتعارض هذا مع مشروعيّة المنّ والفداء لأنّ هذا بعد أن يتمكّن منهم المسلمون.

قال القاضي إسماعيل: «المنُّ والفداء حقُّه في الأسير إذا تمكّن منه، ولا يمنع ذلك من القتل الذي سنّه اللَّهُ تعالى في الكفّار، فكأنّ الله تعالى حرّم المنّ والفداء قبل التمكّن، وأذن فيهما بعد التمكّن، والقتلُ في الحالتين من حيث الكفر سائغٌ»(٢).

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من مشروعيّة المنّ والفداء مع الأسارى هو مذهب جمهور الفقهاء حيث قالوا: الإمامُ مخيّر في الأسارى بين القتل أو المنّ أو الفداء، ومنع الحنفيّة المنّ والفداء ولم يروا إلاّ القتل أو الاسترقاق(٣).

---

(١) انظر: تفسير الطّبري ١٧١/١٨.
(٢) أحكام القرآن للكيا الهرّاسيّ ٣٢٥/٤.
(٣) ينبغي ملاحظة أنّ الشّافعي وأحمد يخيّران الإمام بين أربعة أمور القتل والمنّ والفداء والاسترقاق، ويضيف عليهما مالكٌ عقد ذمّة على أداء الجزية، أمّا أبو حنيفة فلا يرى إلاّ أمرين القتل والاسترقاق ولا يجوز عنده المنّ والفداء خلافاً للجمهور الذين أجازوهما، وكلّ هذا في غير النّساء والصّبيان فإنّ هذين النّوعين يصيران رقيقا للمسلمين بنفس السّبي وهذا باتّفاق الفقهاء؛ لأنّ النّبيّ ﷺ نهى عن قتلهم وقسم سبي=

واحتجّ الجمهور على ما ذهبوا إليه من جواز المنّ والفداء بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾[(١)]، فأجاز الله تعالى المنَّ والفداءَ وهذا نصٌّ[(٢)].

٢ ـ أنّ رسول الله ﷺ فعل ذلك كلّه في قصص كثيرة وقعت له ﷺ ومن ذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: «بعث النّبيّ ﷺ خيلاً قِبَلَ نجدٍ فجاءت برجلٍ من بني حنيفة يقال له: ثُمامة بن أُثال، فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه النّبيّ ﷺ فقال: **«ماذا عندك يا ثمامة؟»** فقال: عندي خيرٌ يا محمّد، إن تقتلني تقتل ذا دم، وإن تُنْعِم تُنْعِم على شاكرٍ، وإن كنتَ تريد المال فسل منه ما شئتَ. فتُرك حتّى كان الغدُ ثمّ قال له: **«ما عندك يا ثمامة؟»** فقال: ما قلتُ لك: إن تُنْعِم تُنْعِم على شاكرٍ. فتركه حتّى كان بعد الغد فقال: **«ما عندك يا ثمامة؟»** فقال: عندي ما قلتُ لك. فقال: **«أطلقُوا ثمامة»**، فانطلق إلى نخلٍ قريب من المسجد فاغتسل ثمّ دخل المسجد فقال: أشهد أن لا إلٰه إلاّ الله وأشهد أنّ محمّداً رسول الله...»[(٣)].

فأقر النّبيّ ﷺ في القصّة ما أدلى به ثمامة من القتل والمنّ والفداء وأقره رسول الله ﷺ على ذلك وإقراره حجّة على الجواز.

قال ابن حجر: «إنّ النّبيّ ﷺ أقرّه على ذلك ولم ينكر عليه التّقسيم ثمّ منّ عليه بعد ذلك، فكان في ذلك تقويةً لقول الجمهور: إنّ الأمر في أسرى الكفر من الرّجال إلى الإمام يفعل ما هو الأحظّ للإسلام والمسلمين»[(٤)].

= بني المصطلق واصطفى صفيّة من سبي خيبر. انظر: مختصر اختلاف العلماء ٤٧٨/٣، ٤٨٠، والمبسوط ١١٨/١٠، وبدائع الصّنائع ١١٩/٧ ـ ١٢٠، والتّفريع ٣٦١/١، والكافي ٤٦٧/١، والمعونة ٦٢٠/١، والإشراف ٩٣٢/٢، والتّلقين ص ٢٤٥، وجواهر الإكليل ٢٥٧/١، عند قول خليل: «كَالنَّظَرِ فِي الأَسْرَى بِقَتْلٍ أَوْ مَنٍّ أَوْ فِدَاءٍ أَوْ جِزْيَةٍ أَوْ اسْتِرْقَاقٍ»، والبيان ١٤٧/١٢ للعمراني، والمغني ٤٤/١٣.

(١) محمّد: الآية ٤.

(٢) انظر: الإشراف ٩٣٢/١.

(٣) أخرجه البخاري ٨٧/٨، رقم: ٤٣٧٢، ومسلم ١٣٨٦/٣، رقم: ٥٩.

(٤) فتح الباري ١٥١/٦.

٣ ـ ولأنّ كلّ خصلةٍ من هذه الخصال قد تكون أصلح في بعض الأسرى؛ فإنّ منهم من له قوّة ونكاية في المسلمين وبقاؤه فيه ضرر عليهم فقتله في هذه الحالة أصلح، ومنهم الضّعيف الذي له مال كثير ففداؤه أصلح، ومنهم من هو حسن الرّأي في المسلمين يرجى إسلامُه بالمنّ عليه أو معونته للمسلمين بتخليص أسراهم والدّفع عنهم فالمنُّ عليه أصلح، ومنهم من ينتفع بخدمته ويؤمن شرّه فاسترقاقُه أصلح كالنّساء والصّبيان، والإمام في كلّ هذا أعلم بالمصلحة فينبغي أن يفوّض ذلك إليه[1].

واحتجّ الحنفية على عدم مشروعيّة المنّ والفداء وإنّما هو القتل أو الاسترقاق فقط بما يلي:

١ ـ الآيات التي فيها الأمر بقتال الكفّار كقوله تعالى في سورة براءة: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾[2] ففيها الأمر بقتلهم وهي ناسخةٌ لقوله تعال من سورة محمّد ﷺ: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾[3] وبراءة نزلت بعدها[4].

وأجاب الجمهور عن دعوى النّسخ بأنّه لا يصار إليه إذا أمكن الجمع والجمع هنا ممكنٌ والآيتان محكمتان، فللإمام اختيار القتل أو المنّ أو الفداء إذا رأى المصلحة في واحد منها، وبها كلّها عمل رسول الله ﷺ.

قال أبو عبيد القاسم بن سلاّم:

«القول عندنا أنّ الآيات جميعاً محكمات لا منسوخ فيهنّ، يبيّن ذلك ما كان من أحكام رسول الله ﷺ الماضية فيهم، وذلك أنّه كان عاملاً بالآيات كلِّها من القتل والفداء والمنّ حتّى توفّاه الله عزّ وجلّ على ذلك ولا نعلم نُسخ منها شيءٌ.

فكان أوّل أحكامه فيهم يوم بدر فعمل بها كلِّها يومئذ بدأ بالقتل فقتل

---

(١) انظر: البيان للعمراني ١٤٧/١٢ ـ ١٤٨، والمغني ٤٦/١٣ ـ ٤٧.
(٢) التّوبة: الآية ٥.
(٣) محمّد: الآية ٤.
(٤) انظر: بدائع الصّنائع ١١٩/٧ ـ ١٢٠.

عقبة بن أبي معيطٍ والنّضر بن الحارث في قفوله، ثمّ قدم المدينة فحكم في سائرهم بالفداء والمنّ، ثمّ كان يوم الخندق إذ سارت إليه الأحزابُ فقاتلهم حتّى صرفهم الله عزّ وجلّ عنه وخرج إلى بني قريظة لممالأتهم للأحزاب، فحاصرهم حتّى نزلوا على حكم سعد بن معاذ فحكم فيهم فقتل المقاتلة وسبى الذريّة، فصوّب رسول الله ﷺ رأيه وأمضى فيهم حكمَه، ومنّ على الزّبير بن باطا من بينهم لتكليم ثابت بن قيس بن شمّاس إيّاه فيه حتّى كان الزّبير هو المختار لنفسه القتل. ثمّ كانت غزاةُ المريسيع وهي التي سبى فيها بني المصطلق رهط جويرية بنت الحارث من خزاعة فاستحياهم جميعاً وأعتقهم فلم يقتل أحداً منهم علمناه. ثمّ كانت خيبر فافتتح حصون الشّقّ ونطاة عنوةً بلا عهد فمنّ عليهم ولا نعلمه قتل أحداً منهم صبراً بعد فتحها. ثمّ سار إلى بقيّة حصون خيبر الكثيبة والوطيحة وسُلالم فأخذها أو أخذ بعضها صلحاً على أن لا يكتمه آلُ أبي الحقيق شيئاً من أموالهم فنكثوا العهدَ وكتموه فاستحلّ بذلك دماءهم وضرب أعناقهم ولم يمنّ على أحدٍ منهم. ثمّ كان فتحُ مكّة بعد هذا كلّه فأمر بقتل هلال بن خطل ومقيس بن صبابة ونفر سمّاهم وأطلق الباقين فلم يعرض لهم. ثمّ كانت حنين فسبى فيها هوازن ومكث سبيهُم في يديه أيّاماً حتّى قدم عليه وفدُهم فوهبهم لهم من عند آخرهم امتناناً منه عليهم. ثمّ كانت أمورٌ كثيرةٌ فيما بين هذه الأيّام مضت فيها أحكامُه الثّلاثة من القتل والمنّ والفداء من ذلك قتلُه أبا عزّة الجمحيّ يوم أحدٍ وقد كان منّ عليه يوم بدرٍ، ومنها إطلاقُه ثمامة بن أثال، ومنها مفاداته بالمرأة الفزاريّة التي سباها سلمةُ بن الأكوع برجلين من المسلمين كانا أسيرين بمكّة قبل الفتح، في أشياء كثيرة يطول بها الكتاب لم يزل ﷺ قبلُ عاملاً بها على ما أراه الله عزّ وجلّ من الأحكام التي أباحها له في الأسارى وجعل الخيار والنّظر فيها إليه حتّى قبضه الله عزّ وجلّ على ذلك ﷺ.

ثمّ قام بعده أبو بكر رضي الله عنه فسار في أهل الردّة بسيرته من القتل والمنّ، فأمّا الفداءُ فلم يحتجّ إليه أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه لأنّ الله عزّ وجلّ أظهر الإسلام على الردّة حتّى عاد أهلُها مسلمين بالطّوع

والكره إلاَّ من أباده القتلُ. فكان ممّن استحياه أبو بكر رضي الله عنه عيينةُ بن حصن الفزاريّ وقرّة بن هبيرة القشيري وكان قدم بهما عليه خالد بن الوليد موثقين فمنّ عليهما وأطلقهما، وكذلك الأشعث بن قيس بعث به إليه زيادُ بن لبيد الأنصاريّ موثقاً وقد نزل على حكم أبي بكر رضي الله عنه فخلّى سبيلَه ومنّ عليه وأنكحه. وكان ممّن قتله أبو بكر رضي الله عنه في الردّة الفجاءةُ في رجال من بني سليم وذلم لسوء آثارهم في المسلمين، وبمثل ذلك كتب إلى خالد بن الوليد يأمره باصطلام بني حنيفة إن ظفر بهم، وكتب إلى زياد بن لبيد والمهاجر بن أبي أميّة بالمنّ على كندة الذين حوصروا بحصن النّجير ثمّ لم تزل الخلفاءُ على مثل ذلك.

وعليه الأمرُ عندنا في الأسارى أنّه لم ينسخ من أحكامهم شيءٌ ولكنّ الإمام يخيّر في الذّكور والمدركين بين أربع خلالٍ وهي: القتل والاسترقاق والفداء والمنّ، إذا لم يدخل بذلك ميلٌ بهوى في العفو ولا طلب الذَّحْل[١] في العقوبة ولكن على النّظر للإسلام وأهله»[٢].

وقال مكّي بن أبي طالب: «على هذا القول عامّة العلماء وهو الصّواب إن شاء الله تعالى فالآيتان محكمتان»[٣].

وممَّا يردّ به على الحنفيّة أنّهم قائلون بالاسترقاق ومقتضى قولهم بالنّسخ عدم جوازه كما لم يجيزوا المنّ والفداء، فلمَّا أجازوا الاسترقاق كان المنّ والفداء في حكمه[٤].

٢ ـ ولأنّ المفاداة بالمال فيه إعانة لأهل الحرب على المحاربة إذ

(١) أي الثّأر، انظر: لسان العرب: ذحل.
(٢) النّاسخ والمنسوخ في القرآن ٢١١ ـ ٢٦١.
(٣) الايضاح في ناسخ القرآن ومنسوخه ص ٤١٤. وانظر: تفسير الطبري ٤٠/٢٦ ـ ٤٢، والمحرّر الوجيز لابن عطيّة ٥٢/١٥، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال ١٧٣/٥ ـ ١٧٦، والنّاسخ والمنسوخ ٣٧٢/٢ ـ ٣٧٣، وأحكام القرآن ١٧٠١/٤ ـ ١٧٠٢ لابن العربي، وزاد المسير ٣٩٧/٧، وفتح الباري ١٥١/٦ ـ ١٥٢، وفتح القدير للشّوكاني ٤٥/٥، وأضواء البيان ٤١٨/٧ ـ ٤١٩، وكلّهم رجّح القول بعدم النّسخ.
(٤) انظر: المغني ٤٧/١٣.

يرجعون بعد إطلاق سراحهم وأخذ الفدية منهم إلى المنعة ويصيرون حرباً على المسلمين وهذا لا يجوز(١).

ويجاب بأمرين:

أ ـ أنّ رسول الله ﷺ استعمل الفداء في جهاده وذاك دليل على الجواز.

ب ـ أنّ إمام المسلمين إنّما يختار المفاداة لما يرى من كونها الأصلح كالرّجل الضّعيف من الكفّار إذا كان ذا مال كثير فإنّه يستفاد من فديته لصالح المسلمين ونأمن شرّه لضعفه وعدم قدرته على القتال والمواجهة.

٣ ـ أنّ المصلحة في القتل أعظم لما فيه من استئصالهم(٢).

ويجاب بأنّ المصلحة قد تكون في غير القتل كما سبق، وقد فعل رسول الله ﷺ القتل والمنّ والفداء وغير ذلك.

والحاصل أنّ قول الجمهور ومعهم القاضي إسماعيل هو الرّاجح في المسألة ومعهم نصّ الكتاب وهدي سيّد الأنام، وفعل الخلفاء من بعده، ولا تقوى أدلّة الأحناف على معارضة هذه الحجج.

١٩٧ ـ المسألة الثّالثة: ضابط تعريف الرّكاز عند إسماعيل القاضي:

الرّكاز لغةً: جاء في «مختار الصّحاح»: «يقال: رَكَزَ الرّمحَ بمعنى غرزه في الأرض، والرِّكازُ يطلق على ما دفنه الجاهليّون من مال كأنّه قد رُكِزَ في الأرض. ويقال أيضاً: أَرْكَزَ الرّجلُ بمعنى وجدَ الرّكازَ، ومنه الرِّكْزُ وهو الصّوت الخفيّ قال تعالى: ﴿أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾(٣) بمعنى المركوز(٤).

---

(١) انظر: بدائع الصّنائع ١١٩/٧.
(٢) نفسه.
(٣) مريم: الآية ٩٨.
(٤) مختار الصّحاح (ركز).

وذكر ابنُ عابدين أنّ الرِّكاز مأخوذٌ من الرّكز أي الإثبات، وإنّما قيل: مأخوذٌ منه لا مشتقٌّ لأنّ أسماء الأعيان جامدة[1]. إلاَّ أنّ ابن قدامة اعتبر لفظ الرِّكاز لفظاً مشتقًّا عندما قال: «واشتقاقُه من رَكَزَ يَرْكِزُ مثل غَرَزَ يَغْرِزُ إذا خفي»[2].

أمّا الرّكاز في عرف الفقهاء فيعرّفه **القاضي إسماعيل بن إسحاق قائلاً: «كلُّ ما وجده المسلمون في خِرَبِ الجاهليّة من أرض العرب التي يفتتحها المسلمون من أموال الجاهليّة ظاهرةً أو مدفونةً في الأرض»**[3].

فقوله: «كلّ ما» شاملٌ لكلّ شيءٍ وجد قليلاً كان أو كثيراً، من النّقدين أو غيرهما من المعادن.

وقوله: «خرب الجاهليّة» الخِرَبُ: جمع خَرابٍ وهو نقيضُ العمران[4]، وظاهره عدم اشتراط كونه مدفوناً في الأرض، والمعروف عند الفقهاء تقييده بالدّفين[5]، أمّا الظّاهر فإن كان بسبب ريح ونحوه فهو في حكم الرّكاز. وإن كان غير دفين فإن كان في دار إسلام فهو لقطة، وإن كان في دار حرب فهو فيء وليس بركاز.

وقد تنوّعت عبارات الفقهاء في تعريفهم للرّكاز:

أمّا المالكيّة فهذه بعض أقوالهم في تعريف الرّكاز:

قال مالك: «الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا والذي سمعتُ أهل العلم يقولون أنّ الرّكاز إنّما هو دِفْنٌ يوجد من دِفْنِ الجاهليّة ما لم يطلب بمال ولم يتكلّف فيه بنفقة ولا كبير عمل ولا مؤنة»[6].

وقال ابن الموّاز: «الرّكاز دِفْنُ جاهليٍّ»[7].

---

(١) الدّر المختار ٣١٨/٢.
(٢) المغني ٢٣١/٤.
(٣) التّمهيد ٢٩/٧، والاستذكار ٦٢/٩ ـ ٦٣.
(٤) انظر: تهذيب اللّغة ٣٥٩/٧.
(٥) انظر: ردّ المحتار ٣١٨/٢، والمعونة ٣٧٨/١، والبيان ٣٤١/٣، والمغني ٢٣١/٤.
(٦) الموطّأ ٢٤٤/١.
(٧) شرح حدود ابن عرفة ١٤٦/١.

وقال عبدالوهّاب: «الرّكاز دِفْنُ الجاهليّة»[1].

وقال خليل: «الرّكاز دِفْنُ جاهليٍّ وإن بشكٍّ أو قلّ أو عَرْضاً أو وجده عبد أو كافر»[2].

فيمكن القول أنّ الرّكاز عند المالكيّة بتعبير مختصر هو: «ما دفنه الجاهليّون من مال». غير أنّهم اختلفوا فيمن يطلق عليه اسم الجاهليّة:

١ - ففي «التّوضيح» لخليل: إنّ لفظة «الجاهليّة» تعني ما عدا الإسلام، سواء كان لهم كتابٌ أم لا.

٢ - وذكر اللّخمي: أنّ الجاهليّة تعني أهل الفترة الذين لا كتاب لهم، وأمّا من كان عنده كتابٌ قبل الإسلام فلا يقال لهم «جاهليّة».

وعلى هذا فمن كان قبل الإسلام ولا كتاب لهم هم أهل جاهليّة باتّفاق، وإن كان لهم كتابٌ فهم جاهليّون على رأي خليل صاحب «التّوضيح» فقط، وعلى كلٍّ فإنّ دفين الاثنين يعتبر ركازاً.

وعرّفه بعض المالكيّة بقوله: «هو دِفْنُ كافر غير ذمّيٍّ»، وقد رجّح الدّسوقيُّ هذا التّعريف على غيره من التّعاريف لانطباقه على مال كلّ كافر غير ذمّيٍّ كتابيًّا كان أو غيره، سواء كان قبل الإسلام أو بعده[3].

وبمثل تعريف المالكيّة عرّفه الشّافعيّة[4]، والحنابلة[5].

غير أنّ الشّافعيّة اشترطوا لاعتبار ما دفنه الجاهليّون ركازاً أن لا يعلم بأنّ مالكه قد بلغته الدّعوةُ، فإذا علمنا بأنّه ممّن بلغته الدّعوةُ إلاّ أنّه لم يستجب لها ووجدنا في بناء ذلك الشّخص كنزاً فلا يعتبر ركازاً في مثل هذه الحالة بل هو فيءٌ[6].

---

(١) المعونة ٣٧٨/١.

(٢) جواهر الإكليل ١٣٧/١.

(٣) انظر: حاشية الدّسوقيّ على الشّرح الكبير ٤٨٩/١.

(٤) انظر: البيان ٣٤١/٣، ومغني المحتاج ٣٩٦/١.

(٥) انظر: المغني ٢٣١/٤.

(٦) انظر: مغني المحتاج ٣٩٦/١.

أمّا الحنفيّة فقد عرّفوا الرّكاز بقولهم: «هو المال المركوز تحت الأرض من معدن خِلْقِيٍّ أو كنز مدفون دفنه الكفّار»[1].

وقد تضمّن التّعريف نوعين: المعدن والكنز على حدّ سواء، وتعريفهم للرّكاز يأتي من نظرتهم إلى كون اللّفظة تطلق على الاثنين على حدّ سواء، فالاثنان عندهما لفظان مترادفان، بينما الجمهور يخصّون الرّكاز بالدّفين دون الكنز[2].

١٩٨ - المسألة الرّابعة: جريان الرّكاز مجرى الغنائم:

يرى القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى أنّ الرِّكاز يجري مجرى الغنائم ففيه الخمس، وأربعةُ أخماسه لواجده، وعلّل القاضي ذلك بأنّه مال كافرٍ وجده مسلمٌ فأنزل بمنزلة من قاتله وأخذ ماله فكان له أربعة أخماسة.

وكون الرّكاز فيه الخمس وأربعة أخماسه لواجده أمر متّفق عليه بين الفقهاء سواء وجد الرّكاز في أرض الحرب أو في غير الحرب كأراضي الجاهليّة التي كانت تحت نفوذ العرب قبل الإسلام، ولم يخالف في هذا إلاّ الحسن البصريّ.

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أنّ الذي يجد الرّكاز عليه الخمس»[3].

وقال أيضاً: «لا خلاف بين العلماء أنّ في الرّكاز الخمس، ولا نعلم أحداً خالف في ذلك إلاّ الحسن البصري فأوجب فيه الخمس إذا وجد في أرض الحرب، وأوجب الزّكاة فيه إذا وجد في أرض العرب[4]. قال غيرُه:

---

(١) الدّرّ المختار ٣١٨/٢.

(٢) انظر: المعادن والرّكاز للدّكتور إبراهيم فاضل الدّبو ٨٥ ـ ٨٦.

(٣) الإجماع ٥٤، وحكى فيه الإجماع أيضاً ابنُ قدامة في المغني ٢٣٢/٤. وانظر: ردّ المحتار ٣٢٠/٢، والمعونة ٣٧٨/١، ومغني المحتاج ٣٩٥/١.

(٤) أخرج قول الحسن البخاري ٣٦٤/٣ تعليقاً ووصله ابن أبي شيبة من طريق عاصم الأحول عنه بلفظ: «إذا وجد الكنز في أرض العدوّ ففيه الخمس، وإذا وجد في أرض العرب ففيه الزّكاة». قال ابن حجر: «قال ابن المنذر: ولا أعلم أحداً فرّق هذه التّفرقة غير الحسن».

وهذا غلطٌ لأنّ النّبيّ ﷺ قال: «**وفي الرّكاز الخمس**»[١]، وهذا عمومٌ في كلّ ركازٍ سواء كان في أرض العرب أو غيرها لأنّ النّبيّ عليه السّلام لم يخصّ أرضاً دون أرضٍ»[٢].

[١٩٩] ـ المسألة الخامسة: جريان الرّكاز في الذّهب والفضّة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى جريان الرّكاز في الذّهب والفضّة[٣]، وهو أمر لا خلافَ فيه بين الفقهاء حيث أوجبوا الخمس فيه.

قال ابنُ المنذر: «وأجمعُوا على أنّ الخمس يجبُ في ركاز الذّهب والفضّة»[٤]، وذلك لقوله ﷺ: «**العجماءُ جُبارٌ، والبئرُ جُبارٌ، والمعدنُ جُبارٌ، وفي الرِّكاز الخُمُسُ**»[٥].

[٢٠٠] ـ المسألة السّادسة: هل يجري الرّكاز في المعادن؟:

أمّا المعادنُ فظاهرُ عبارة القاضي إسماعيل أنّه يراها ركازاً أيضاً يجبُ فيها الخمسُ[٦]، وهو آخرُ ما استقرّ عليه رأيُ مالك بن أنسٍ بعد تردّد نظره فيها، فنراه في كتابه «الموطّأ» ينفي وصف الرِّكاز عن المعادن لأنّها تطلب بمال ويتكلّف لها نفقة فيقول: «الأمرُ الذي لا اختلاف فيه عندنا والذي سمعتُ أهل العلم يقولون: إنّ الرِّكاز إنّما هو دِفْنٌ يوجد من دِفْن الجاهليّة، ما لم يطلب بمالٍ ولم يتكلّف فيه نفقة ولا كبير عملٍ ولا مؤونة، فأمّا ما

---

(١) أخرجه مالكٌ في الموطّأ ٣٤٠/١، رقم: ٦٧١، ومن طريقه البخاريّ ٣٦٤/٣، رقم: ١٤٩٩، ومسلم ١٣٣٥/٣، رقم: ٤٥.
(٢) نقله ابن بطّال في شرح صحيح البخاري ٥٥٤/٣.
(٣) كما يدلّ عليه عموم كلامه الذي نقله عنه ابن عبدالبرّ في التّمهيد ٢٩/٧، والاستذكار ٦٢/٩ ـ ٦٣.
(٤) الإجماع ٥٤. وحكى فيه الإجماعَ أيضاً ابنُ قدامة في المغني ٢٣٢/٤. وانظر: الحجّة ٤٢٨/١، والموطّأ ٣٤٠/١، والبيان ٣٣٤/٣.
(٥) تقدّم تخريجه.
(٦) انظر: التّمهيد ٢٩/٧، والاستذكار ٦٢/٩ ـ ٦٣.

طلب بمال وتكلّف فيه كبيرُ عمل فأصيب مرّةً وأخطىء مرّةً فليس بركازٍ»[1]. لكن في نظر مالكٍ تجبُ في المعادن الزّكاةُ كما تجبُ في الزّرع، فيروي عنه يحيى بن عبدالله بن بكيرٍ قوله: «المعدنُ بمنزلة الزّرع تؤخذ منه الزّكاةُ كما تؤخذ من الزّرع حتّى يحصد، وهذا ليس بركازٍ إنّما الرّكازُ دِفْنُ الجاهليّة الذي يؤخذ من غير أن يطلب بمالٍ ولا يتكلّف له كثيرُ عملٍ»[2].

ثمّ رجع عن هذا وقال: المعادنُ لها حكم الرِّكاز، ورجوعُه هذا ثابتٌ في «المدوّنة» نقله عنه تلميذُه ابن القاسم حيث قال: «كان مالكٌ يقول في دِفْن الجاهليّة: ما يصاب فيه من الجوهر والحديد والرّصاص والنّحاس واللّؤلؤ والياقوت وجميع الجواهر أرى فيه الخمسَ، ثمّ رجع فقال: لا أرى فيه شيئاً لا زكاةً ولا خُمْساً، ثمّ كان آخرُ ما فارقناه عليه أن قال: الخُمْسُ فيه.

قال ابنُ القاسم: وأحبُّ ما فيه إليّ أن يؤخذ منه الخُمْسُ من كلِّ شيءٍ يصاب فيها من دِفْن الجاهليّة.

قال سحنون: وإنّما اختلف قولُه في الجوهر والحديد والرّصاص والنّحاس، وأمّا ما أصيب من الذّهب والفضّة فيه فإنّه لم يختلف قولُه فيه قطّ أنّه ركازٌ وفيه الخُمْسُ»[3].

فرأيُ القاضي إسماعيل يتّفقُ مع الرّأي الذي استقرّ عليه مالكٌ في آخر أمره من كون المعادن ركازاً يجبُ فيها الخُمْسُ، وهو مذهب أبي حنيفة[4]،

---

(١) الموطّأ ٣٤٠/١.
(٢) فتح الباري ٣٦٤/٣.
(٣) المدوّنة ٢٤٦/١.
(٤) انظر: الحجّة ٤٢٨/١، ٤٣١، والجامع الصّغير ـ مع شرحه النّافع الكبير ص ١٣٣ ـ ١٣٤، ومختصر الطّحاويّ ٤٩، والحنفيّةُ المتأخّرون يقسّمون المعدن إلى نوعين متجمّد ومائع، والمتجمّد نوعان أيضاً: نوعٌ يذوب بالإذابة وينطبع بالحلية وهذا الذي فيه الخمسُ، وسائرُ ذلك لا خمس فيه، انظر: بدائع الصّنائع ٦٧/٢.

بينما ذهب الشّافعيُّ(١) وأحمد(٢) إلى أنّ المعادن ليست ركازاً وفيها الزّكاةُ بقدر ربع العشر.

والحاصلُ أنّ المعادن فيها للفقهاء قولان:

الأوّل: أنها ركازٌ ويجبُ فيها الخمس.

الثّاني: أنها ليست ركازاً ويجب فيها ربع العشر.

والذي يظهر أنّ أقوى القولين قولُ من قال بوجوب الخمس في المعادن كما يجب في النّقدين الذّهب والفضّة لأنّ الجميع يشمله مسمّى الرِّكاز وقد قال ﷺ: «**في الرِّكاز الخمسُ**»، وإليه ذهب ابنُ المنذر فقال: «في الرّكاز الخمسُ قليلاً كان أو كثيراً، والرِّكازُ دِفْنُ الجاهليّة، وسواء كان ذهباً أو فضّةً أو نحاساً أو حديداً أو جوهراً أو غير ذلك على ظاهر الحديث، وسواء كان الذي وجده حرًّا أو عبداً أو مكاتباً أو امرأةً أو صبيًّا أو ذمّيًّا، وسواء ما وجد منه في موات أرض الإسلام أو أرض الحرب أنّ فيه الخمس، وأربعةُ أخماسه لمن وجده»(٣).

٢٠١ ـ المسالة السّابعة: حكم خمس الرّكاز وأنّه يكون سبيلُه سبيل خمس الغنيمة يجتهد فيه الإمام على ما يراه من صرفه في الوجوه التي ذكر الله من مصالح المسلمين:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ سبيل خمس الرّكاز سبيل خمس الغنائم يجتهدُ فيه الإمامُ على ما يراه من صرفه في الوجوه التي ذكر اللَّهُ من مصالح المسلمين(٤).

---

(١) وفي قول: يجب الخمس، وفي قول: إن حصل بتعب فربع عشره وإلاَّ فخمسه، انظر: مغني المحتاج ٣٩٤/١.

(٢) انظر: المغني ٢٣٩/٤، والإنصاف ١٢٠/٣. وذكر المرداويّ أنّ هذا هو المذهب وعليه جماهير الأصحاب وقطع به كثير منهم، ونقل ابن هبيرة عن أحمد أنّ المعدن فيه الخمس يصرف مصرف الفيء.

(٣) الإقناع ١٧٨.

(٤) انظر: التّمهيد ٢٩/٧، والاستذكار ٦٢/٩ ـ ٦٣.

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة - أعني مصرف خمس الرّكاز - على قولين:

أحدهما: أنّ مصرفه مصرف الفيء فينفق في مصالح المسلمين كما أنّه يحلّ للأغنياء وغيرهم، وبه قال الحنفيّة(١)، والمالكيّة(٢)، والشّافعيّة في قول(٣)، والحنابلة في رواية اعتبرها ابن قدامة الأصحّ والأقيس على مذهب أحمد(٤).

والثّاني: أنّ مصرف الخمس هو مصرف الزّكاة بمعنى أنّه يصرف لأهل الصّدقات، وبه قال الشّافعيّة في المشهور(٥)، والحنابلة في رواية(٦).

الأدلّة:

احتجّ الجمهور القائلون بأنّ مصرف خمس الرّكاز هو مصرف الفيء فينفق في مصالح المسلمين بما يلي:

١ - ما رواه الشّعبيّ أنّ رجلاً وجد ألف دينارٍ مدفونةً خارجاً من المدينة، فأتى بها عمر بن الخطّاب، فأخذ منها الخُمُسَ مائتي دينارٍ، ودفع إلى الرّجل بقيّتها، وجعل عمر يقسم المائتين بين من حضره من المسلمين إلى أن فضل منها فضلةٌ. فقال عمر: أين صاحبُ الدّنانير؟ فقام إليه. فقال عمر: خذ هذه الدّنانير فهي لك(٧).

فلو كان زكاةً لخصّ بها عمرُ أهلها ولم يردّه على واجده(٨).

٢ - ولأنّه يجب على الذّمّيّ والزّكاةُ لا تجب عليه(٩).

---

(١) انظر: مختصر الطّحاويّ ٤٩، وردّ المحتار ٢/٣٢٤.
(٢) انظر: المعونة ١/٣٨٠، وحاشية الدّسوقيّ على الشّرح الكبير ١/٤٨٩.
(٣) انظر: مغني المحتاج ١/٣٩٥.
(٤) انظر: المغني ٤/٢٣٦.
(٥) انظر: مغني المحتاج ١/٣٩٥.
(٦) انظر: المغني ٤/٢٣٦.
(٧) أخرجه أبو عبيد في الأموال ٣٤٢ من طريق هشيم، عن مجالد، عن الشّعبيّ به.
(٨) انظر: المغني ٤/٢٣٧.
(٩) انظر: المغني ٤/٢٣٧.

٣ ـ ولأنّ الرّكاز عبارةٌ عن مال مخموس زالت عنه يدُ الكافر، فهو أشبه بخمس الغنيمة، وكما يصرف خمسها في المصالح العامّة وغيرها دون النّظر إلى اشتراط كون المصروف له من أهل الصّدقات كذلك في خمس الرّكاز[(١)].

٤ ـ ولأنّه مال جاهليّ حصل الظّفر به من غير إيجاف خيل ولا ركاب فكان كالفيء[(٢)].

واحتجّ القائلون بأنّ مصرف خمس الرّكاز هو مصرف الزّكاة بما يلي:

١ ـ ما روي أنّ عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه أمر صاحب كنز أن يتصدّق به على المساكين، فعن عبدالله بن بشر الخثعميّ عن رجل من قومه يقال له حُمَمَة قال: سقطت عَلَيَّ جَرَّةٌ من دير قديم بالكوفة فيها أربعةُ آلاف درهم، فذهبتُ بها إلى عليّ رضي الله عنه فقال: اقسمها خمسة أخماس، فقسمتها فأخذ منها عليٌّ خُمْساً وأعطاني أربعة أخماس. فلمّا أدبرتُ دعاني فقال: في جيرانك فقراء ومساكين؟ قلتُ: نعم. قال: خذها فاقسمها بينهم[(٣)].

٢ ـ ولأنّه حقّ واجب في المستفاد من الأرض فأشبه الواجب في الثّمار والزّروع[(٤)].

ويجاب عن الأوّل بأنّ فيه ابن حُمَمَة وهو مجهول. وعن الثّاني أنّه قياس عارضه قياس أقوى منه كما تقدّم في أدلّة القول الأوّل. لذا يمكن اعتبار رأي الجمهور باعتبار مصرف الرّكاز مصرف الفيء أرجح لوجاهة

---

(١) انظر: المغني ٢٣٧/٤.

(٢) انظر: مغني المحتاج ٣٩٥/١.

(٣) أخرجه سعيد بن منصور ـ كما في السّنن الكبرى ١٥٦/٤ ـ، والبيهقيّ أيضاً ١٥٧/٤، من طريق سفيان بن عيينة، عن عبدالله بن بشر الخثعميّ، عن رجل من قومه به. وأخرجه الطّحاويّ في شرح معاني الآثار ٣٠٤/٣، من طريق سفيان به وسمّى الرّجل: «ابن حميد» بدل «حممة».

(٤) انظر: المغني ٢٣٦/٤، ومغني المحتاج ٣٩٥/١.

أدلّتهم، وعدم خلّو أدلّة غيرهم من معارضٍ، ولأنّ الرّكاز أقرب إلى الفيء منه إلى الزّكاة، وهو اختيار القاضي إسماعيل كما تقدّم.

[٢٠٢] ـ المسألة الثّامنة: رأي إسماعيل القاضي في خيبر وأنّ بعضها افتتح بقتال وبعضها سلّمه أهلها على أن تحقن دماؤهم:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ خيبر كانت مجموعة حصونٍ، فافتتح رسول الله ﷺ بعضها بقتال، وبعضها سلّمه أهلُه على أن تحقن دماؤهم[١].

وما ذهب إليه القاضي إسماعيل من كون خيبر فتح بعضها عنوة ـ أي غلبةً وقهراً ـ وبعضها صلحاً أمرٌ دلّت عليه نصوص كثيرة منها ما يلي:

١ ـ عن أنس: «أنّ رسول الله ﷺ غزا خيبر، فصلّينا عندها صلاة الغداة بغلسٍ، فركب نبيّ الله ﷺ وركب أبو طلحة وأنا رديف أبي طلحة، فأجرى نبيّ الله ﷺ في زقاق خيبر، وإنّ ركبتي لتمسُّ فخذ نبيّ الله ﷺ. ثمّ حسر الإزار عن فخذه حتّى إنّي أنظر إلى بياض فخذ نبيّ الله ﷺ. فلمّا دخل القرية قال: **الله أكبر خربت خيبر، إنّا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين**. قالها ثلاثاً. قال: وخرج القومُ إلى أعمالهم فقالوا: محمّدٌ. قال عبدالعزيز[٢]: وقال بعض أصحابنا: والخميس ـ يعني الجيش. قال[٣]: فأصبناها عنوةً»[٤].

فقوله: «أصبناها عنوةً» صريح في أنّ خيبر فتحت عنوة أي غلبة وقهراً بقتال[٥].

٢ ـ عن سهل بن أبي حثمة قال: «قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين

---

(١) انظر: التّمهيد ٤٤٦/٦.
(٢) ابن صهيب أحد رواة الحديث.
(٣) أي أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٤) أخرجه البخاري ١٤٥/١، رقم: ٣٦٤، ومسلم ١٤٢٦/٣، رقم: ١٣٦٥.
(٥) انظر: فتح الباري ٤٨١/١.

نصفاً لنوائبه وحاجته، ونصفاً بين المسلمين قسمها بينهم على ثمانية عشر سهماً»[1].

٣ ـ عن بشير بن يسار: «أنّ رسول الله ﷺ لمّا أفاء الله عليه خيبر قسمها ستّة وثلاثين سهماً، جمع فعزل للمسلمين الشّطر ثمانية عشر سهماً يجمع كلّ سهم مائة، النّبيّ ﷺ معهم له سهمٌ كسهم أحدهم، وعزل رسول الله ﷺ ثمانية عشر سهماً وهو الشّطر لنوائبه وما ينزل به من أمر المسلمين، فكان ذلك الوطيح والكتيبة والسّلالم وتوابعها، فلمّا صارت الأموالُ بيد النّبيّ ﷺ والمسلمين لم يكن لهم عمّالٌ يكفونهم عملها، فدعا رسول الله ﷺ اليهود فعاملهم»[2].

فالذي قسمه لنوائبه كان من صلح، والذي قسمه بين المسلمين كان من عنوة، فالحديثان فيهما إشارة إلى أنّ خيبر بعضها فتح صلحاً والآخر عنوةً.

٤ ـ عن ابن عمر: «أنّ النّبيّ ﷺ قاتل أهل خيبر فغلب على النّخل والأرض، وألجأهم إلى قصرهم، فصالحوه على أنّ لرسول الله ﷺ الصّفراء والبيضاء والحَلْقَة[3] ولهم ما حملت ركابُهم، على أن لا يكتموا ولا يُغَيِّبُوا شيئاً، فإن فعلوا فلا ذمّة لهم ولا عهد، فغيّبوا مَسْكاً[4] لحُيي بن أَخْطَب

---

(١) أخرجه أبو داود ١٥٧/٣، رقم: ٣٠١٠، والطّبرانيّ في الكبير ١٠٢/٦، رقم: ٥٦٣٤، والطّحاويّ في شرح معاني الآثار ٣١٧/٦، والبيهقيّ في الكبرى ٣١٧/٦، من طريق أسد بن موسى، حدّثنا يحيى بن زكريّا، حدّثني سفيان، عن يحيى بن سعيد، عن بشير بن يسار، عن سهل بن أبي حثمة به. وصحّحه الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٤٧٧/٧.

(٢) أخرجه أبو داود ١٦٠/٣، رقم: ٣٠١٤، ومن طريقه ابن عبدالبرّ في التّمهيد ٤٥٣/٦، عن محمّد بن مسكين، ثنا يحيى بن حسّان، ثنا سليمان بن بلال، عن يحيى بن سعيد، عن بشير بن يسار به. قال ابن عبدالبرّ: «هذا الحديث أهذب ما روي في هذا الباب معنًى وأحسنه إسناداً».

(٣) الحَلْقَةُ: السّلاح عامًّا. وقيل: هي الدّروع خاصّة. نهاية ابن الأثير ٤٢٧/١ (حلق).

(٤) جلد فيه حليّ. نهاية ابن الأثير ٣٣١/٤ (مسك).

وقد كان قُتل قبل خيبر كان احتمله معه يوم بني النّضير حيث أجلت النّضير فيه حليّهم. قال: فقال النّبيّ ﷺ لعمِّه: **أين مَسْكُ حُيَيّ بن أخطب؟** قال: أذهبته الحروب والنّفقات. فوجدوا المَسْكَ، فقَتل ابن الحقيق، وسبى نساءهم وذراريهم، وأراد أن يجليهم. فقالوا: يا محمّد دعنا نعمل في هذه الأرض ولنا الشّطر ما بدا لك ولكم الشّطر»[1].

دلّت هذه الأحاديث على أنّ خيبر فتح بعضها عنوةً وبعضها صلحاً، وقد ذكر ابن عبدالبرّ الإجماع على ذلك فقال:

«أجمع العلماء من أهل الفقه والأثر وجماعة أهل السّير على أنّ خيبر كان بعضُها عنوةً وبعضُها صلحاً، وأنّ رسول الله ﷺ قسمها؛ فما كان منها صلحاً أو أخذ بغير قتال كالذي جلا عنه أهله عمل في ذلك كلّه بسنّة الفيء، وما كان منها عنوةً عمل فيه بسنّة الغنائم. إلاَّ أنّ ما فتحه الله عليه منها عنوةً قسمه بين أهل الحديبية وبين من شهد الوقعة. وقد رُويت في فتح خيبر آثار كثيرة ظاهرها مختلف، وليس باختلاف عند العلماء على ما ذكرتُ لك»[2].

فابن عبدالبرّ يقرّر هنا أنّ خيبر فتح بعضها عنوةً وبعضها صلحاً، وكأنّه يشير بكلامه إلى الرّدّ على من جزم بأنّها فتحت كلّها صلحاً، لذا قال الحافظ ابن حجر:

«اختلف في فتح خيبر هل كان عنوة أو صلحاً، وفي حديث عبدالعزيز بن صهيب عن أنس[3] التّصريح بأنّه كان عنوةً، وبه جزم ابن عبدالبرّ، وردّ على من قال فتحت صلحاً. قال: «وإنّما دخلت الشّبهةُ على من قال: فتحت صلحاً بالحصنين اللّذين أسلمهما أهلهما لحقن دمائهم وهو ضربٌ من الصّلح لكن لم يقع ذلك إلاَّ بحصار» اهـ.

---

(١) أخرجه أبو داود ١٥٧/٣، رقم: ٣٠٠٦، وابن حبّان ـ مع الإحسان ٦٠٧/١١، رقم: ٥١٩٩، والبيهقيّ ١٣٧/٩، من طريق حمّاد بن سلمة، عن عبيد الله بن عمر قال: أحسبه، عن نافع، عن ابن عمر به. وإسناده صحيح.

(٢) التّمهيد ٤٤٦/٦.

(٣) المتقدّم قريباً.

والذي يظهر - والكلام لابن حجر - أنّ الشّبهة في ذلك قول ابن عمر: «إنّ النّبيّ ﷺ قاتل أهل خيبر فغلب على النّخل وألجأهم إلى القصر، فصالحوه على أن يجلوا منها وله الصّفراء والبيضاء والحَلْقَة، ولهم ما حملت ركابُهم على أن لا يكتموا ولا يغيّبوا» الحديث، وفي آخره: «فسبى نساءهم وذراريهم وقسم أموالهم للنّكث الذي نكثوا، وأراد أن يجليهم فقالوا: دعنا على هذه الأرض نصلحها...» الحديث[1]. فعلى هذا كان قد وقع الصّلحُ ثمّ حدث النّقضُ منهم فزال أثرُ الصّلح، ثمّ منّ عليهم بترك القتل وإبقائهم عمّالاً بالأرض ليس لهم فيها ملكٌ ولذلك أجلاهم. فلو كانوا صولحوا على أرضهم لم يُجلوا منها. وقد تقدّم في فرض الخمس احتجاج الطّحاويّ على أنّ بعضها فتح صلحاً بما أخرجه هو وأبو داود من طريق بشير بن يسار: «أنّ النّبيّ ﷺ لمّا قسم خيبر عزل نصفها لنوائبه، وقسم نصفها بين المسلمين»[2]، وهو حديث اختلف في وصله وإرساله. وهو ظاهر في أنّ بعضها فتح صلحاً، والله أعلم»[3].

فالذي يظهر ممّا سبق أنّ خيبر فتحت عنوةً حيث قاتلهم رسول الله ﷺ ابتداء، ثمّ لمّا لجؤوا إلى حصونهم نزلوا على الصّلح الذي بذلوه، ولذلك قال العلاّمة ابن القيّم:

«من تأمّل السّير والمغازي حقَّ التّأمّل تبيّن له أنّ خيبر إنّما فتحتْ عنوةً، وأنّ رسول الله ﷺ استولى على أرضها كلِّها بالسّيف عنوةً، ولو فتح شيءٌ منها صلحاً لم يُجْلِهِمْ رسولُ الله ﷺ منها، فإنّه لمّا عزم على إخراجهم منها قالوا: «نحن أعلم بالأرض منكم دعونا نكون فيها ونعمرها لكم بشطر ما يخرج منها»[4]. وهذا صريحٌ جدًّا في أنّها إنّما فتحت عنوةً، وقد حصل بين اليهود والمسلمين بها من الحراب والمبارزة والقتل من الفريقين ما هو

(١) تقدّم تخريجه.
(٢) تقدّم تخريجه.
(٣) فتح الباري ٤٧٧/٧ - ٤٧٨.
(٤) تقدّم تخريجه.

معلومٌ، ولكن لمّا أُلجئوا إلى حصنهم نزلوا على الصّلح الذي بذلوه، أنّ لرسول الله ﷺ الصّفراء والبيضاء والحَلْقة والسّلاح، ولهم رقابهم وذرّيّتهم، ويُجلوا من الأرض. فهذا كان الصّلح، ولم يقع بينهم صلحٌ أنّ شيئاً من أرض خيبر لليهود ولا جرى ذلك البتّة، ولو كان كذلك لم يقل: «**نقرّكم ما شئنا**»، فكيف يقرّهم في أرضهم ما شاء؟... فالصّوابُ الذي لا شكَّ أنّها فتحت عنوةً والإمام مخيّر في أرض العنوة بين قسمها ووقفها، أو قسم بعضها ووقف البعض، وقد فعل رسول الله ﷺ الأنواع الثّلاثة، فقسم قريظة والنّضير، ولم يقسم مكّة، وقسم شطر خيبر وترك شطرها»[1].

[٢٠٣] ـ المسألة التّاسعة: حكم قسمة ما افتتح عنوة:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الأرض التي فتحت عنوةً ـ بقتال وقهر وغلبة ـ تصبح وقفاً على المسلمين بمجرّد الحيازة، ولا تكون ملكاً لأحدٍ، ويصرف خراجُها في مصالح المسلمين.

وردّ القاضي إسماعيل على الإمام أبي عبيد القاسم بن سلاّم الذي أجاز قسمة ما افتتح عنوةً فقال القاضي:

«وأمّا قول أبي عبيدٍ: إنّه يجوز للإمام أن يقسم ما افتتح عنوةً كما قُسمت خيبر، ويجوز أن لا يقسم ذلك، ويفعل فيه كما فعل عمر في أرض السّواد[2]، فهو كلامُ من لا يحصّل ما يقول؛ لأنّ الذي يحصّل كلامه لا يقول في رجلٍ ملّكه الله شيئاً أنّ للإمام إن شاء أعطاه وإن شاء منعه، هذا ما لا يجوز عند ذي نظر ولا فهم»[3].

قال ابن عبدالبرّ:

«أراد إسماعيلُ بقوله هذا أنّ الأرض ليس للغانمين فيها شيءٌ؛ لأنّه لو

---

(١) زاد المعاد ٣/٣٢٨ ـ ٣٢٩.
(٢) السّواد من البلد قراه، ومنه سواد العراق لما بين البصرة والكوفة وما حولهما من القرى، انظر: لسان العرب ٣/٢٢٥، والمصباح المنير ٣٢٠ (سود).
(٣) التّمهيد ٦/٤٥٤.

كان لهم فيها شيءٌ ما أعطى رسول الله ﷺ ذلك الشّيء أو بعضه لغيرهم ولما مُنِعُوه. والذي ذهب إليه إسماعيل تخصيص آية الأنفال في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾(١) الآية، وأنّ هذا لفظُ عموم بقوله: ﴿مِّن شَىْءٍ﴾ يريد به الخصوص، والمراد بذلك عنده الذّهب والفضّةَ وسائر الأمتعة(٢)، وأمّا الأرضُ فغير داخلةٍ في عموم هذا اللّفظ.

واستدلّ ـ أي القاضي ـ على ما ذهب إليه من ذلك بأشياء منها:

أ ـ ظاهر قوله عزّ وجلّ: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ الآية إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾(٣) الآية.

ب ـ ومنها فعل عمر بن الخطّاب في توقيفه أرض السّواد.

ج ـ ومنها أنّ الغنائم التي أحلّت للمسلمين هي التي كانت محرّمةً على الأمم قبلهم وهي التي كانت النّار تأكلها. ولم تختلف الرّوايةُ في أنّ هارون عليه السّلام أمر بني إسرائيل أن يحرقوا ما كان بأيديهم من متاع فرعون، فجمعوه وأحرقوه، وألقى السّامريُّ فيه القبضة التي كانت بيده من أثر الرّسول ـ يقال من أثر جبريل ـ فصارت عجلاً له خوارٌ. ومعلومٌ أنّ الأرض لم تجر هذا المجرى لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَٰرِبَهَا﴾(٤) الآية. وقال: ﴿كَمْ تَرَكُوا۟ مِن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٢٥﴾ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٢٦﴾ وَنَعْمَةٍ كَانُوا۟ فِيهَا فَٰكِهِينَ ﴿٢٧﴾ كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَٰهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿٢٨﴾﴾(٥).

---

(١) الأنفال: الآية ٤١.

(٢) وهذه الثّلاثة هي من الغنائم المنقولة فهي التي تخمّس والآية وإن كانت عامّةً في المنقول وغير المنقول ـ وهو الأرض ـ إلاّ أنّه أريد بها الخصوص وهو المنقول كالذّهب وما معه، هذا مراد القاضي إسماعيل.

(٣) الحشر: الآية ٧ ـ ١٠. فأوجبت حقًّا للّذين يأتون بعد الصّحابة كالتّابعين فمن بعدهم، وذلك لا يكون في أرض موقوفة.

(٤) الأعراف: الآية ١٣٧.

(٥) الدّخان: الآية ٢٥ ـ ٢٨.

وهذا الذي ذهب إليه إسماعيل[١] واحتجّ له هو مذهب مالكٍ وأصحابه وهو الصّحيح في هذا الباب إن شاء الله؛ لأنّ عمر بن الخطّاب لم يقسم أرض السّواد ومصر والشّام، وجعلها مادّةً للمسلمين ولمن يجيء بعد الغانمين، واحتجّ بالآية التي في سورة الحشر التي احتجّ بها إسماعيلُ. ولا أعلم أحداً من الصّحابة رُوي عنه بعد عمر إنكارٌ لفعل عمر»[٢].

إذا ثبت هذا فقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة ـ أعني الأرض التي فتحت عنوةً ـ على أربعة أقوال:

القول الأوّل: أنّ الإمام مخيّرٌ بين أن يقسم هذه الأرض بين الغانمين والمستحقّين أو يقرّ أهلها عليها ويضع عليهم الجزية وعلى أراضيهم الخَراج، فتكون أرضَ خراجٍ وأهلُها أهلَ ذمّةٍ، لكنّ القسمة بين الغانمين أولى لسدّ حاجتهم، وتركُها لأهلها أولى لعدم الحاجة، وبهذا قال الحنفيّة[٣].

القول الثّاني: أنّ هذه الأرض تصير وقفاً على المسلمين بمجرّد الحيازة دون أن تحتاج إلى وقف إمام المسلمين، ولا تكون ملكاً لأحد من النّاس بل يصرف خراجُها في مصالح المسلمين من أرزاق الجند وبناء القناطر والمساجد ونحو ذلك من سبل الخير، وبه قال المالكيّة في مشهور مذهبهم[٤]، وهو اختيار القاضي إسماعيل بن إسحاق.

القول الثّالث: يجب على الإمام تقسيمها كما تقسم الغنائم المنقولة إلى أن تطيب أنفس الغانمين بوقفها على المسلمين بعوض أو بدونه، فيسقطوا حقوقهم فيها فيقفها الإمام على المسلمين، وليس له أن يقفها إلاّ

---

(١) من كون الأرض التي تفتح عنوة وقفاً على المسلمين، ولا تكون ملكاً لأحدٍ، ويصرف خراجها في مصالح المسلمين.
(٢) التّمهيد ٤٥٤/٦ ـ ٤٥٥.
(٣) انظر: بدائع الصّنائع ١١٨/٧، وحاشية ابن عابدين ١٣٨/٤.
(٤) انظر: الذّخيرة ٤١٦/٤، والقوانين الفقهيّة ١٠٠، وحاشية الدّسوقيّ ١٨٩/٢.

إذا طابت أنفسهم بذلك، وبهذا قال المالكيّة في قول[1]، وهو مذهب الشّافعيّة[2]، والحنابلة في رواية[3].

القول الرّابع: أنّ الإمام مخيّر حسب المصلحة بين قسمتها على الغانمين والمستحقّين ووقفها على المسلمين نظير خراجٍ دائم يقرّر عليها كالأجرة وتكون أرضاً عشريّة، وبه قال المالكيّة في قول لهم[4]، والحنابلة في أظهر الرّوايات عندهم[5].

وأقوى ما استدلّ به أصحاب هذه الأقوال صنيع رسول الله ﷺ فقد ثبت عنه أنّه قسم نصف خيبر على الغانمين، ووقف نصفها الآخر على المسلمين؛ لذلك يمكن اعتبار القول الأخير الذي ذهب إليه الحنابلة في أظهر الرّوايات عندهم والمالكيّة في قول أوسع الأقوال في هذه المسألة، فيناط الأمر بإمام المسلمين وما يراه مصلحةً نحو الأراضي المفتوحة عنوةً، بين قسمتها على الغانمين، أو وقفها على المسلمين في مقابل خراج كالأجرة عليها يدفع لبيت مال المسلمين ويؤكّد ذلك ما يلي:

١ ـ أنّ النّبيّ ﷺ فعل الأمرين جميعاً في خيبر.

٢ ـ ولأنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قال: «لولا آخرُ المسلمين ما فتحتُ قريةً إلاَّ قسمتها بين أهلها كما قسم النّبيّ ﷺ خيبر»[6].

فقد وقف الأرض مع علمه بفعل النّبيّ ﷺ، فدلّ على أنّ فعله ذلك لم يكن متعيِّناً، كيف والنّبيّ ﷺ قد وقف نصف خيبر، ولو كانت للغانمين لم يكن له وقفها.

قال أبو عبيدٍ: «تواترت الآثار في افتتاح الأرَضين عنوةً بهذين

---

(١) انظر: القوانين الفقهيّة ١٠٠.
(٢) انظر: الأمّ ٨١/٩ ـ دار قتيبة، والبيان ٢٠٦/١٢.
(٣) انظر: المغني ١٨٩/٤.
(٤) انظر: بداية المجتهد ٤٠١/١.
(٥) انظر: المغني ١٨٩/٤.
(٦) أخرجه البخاري ٨٢٢/٢، رقم: ٢٢٠٩.

الحكمين؛ حكم رسول الله ﷺ في خيبر حين قسمها، وبه أشار بلال وأصحابه على عمر في أرض الشام، وأشار به الزبير في أرض مصر. وحُكْم عمر في أرض السّواد وغيره حين وقفه، وبه أشار عليّ ومعاذ على عمر، وليس فعل النبيّ ﷺ رادًّا لفعل عمر؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما اتّبع آيةً محكمةً قال الله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾[1]، وقال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ . . .﴾[2]، فكان كلُّ واحدٍ من الأمرين جائزاً، والنّظر في ذلك إلى الإمام فما رأى من ذلك فعله»[3].

[٢٠٤] ـ المسالة العاشرة: حكم قياس أمر السّواد على أمر خيبر:

تقدّم لنا أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى يرى أنّ الأرض التي فتحت عنوةً تصبح وقفاً على المسلمين بمجرّد الحيازة، ولا تكون ملكاً لأحدٍ، ويصرف خراجُها في مصالح المسلمين.

ومن أقوى أدلّة القاضي إسماعيل على ما ذهب إليه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٦ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ۝٧ لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝٨ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۝٩ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ

---

(١) الأنفال: الآية ٤١.
(٢) الحشر: الآية ٧.
(٣) المغني ٤/١٨٩ ـ ١٩٠.

رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾[(١)].

ووجه الدّلالة من هذه الآيات الكريمة كما يلي:

أوّلاً: قوله تعالى في الآية الأولى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿٦﴾﴾ معناها أنّ ما خوّل الله ورسوله من أموال بني النّضير شيءٌ لم تحملوه بالقتال والغلبة، فلم تقطعوا إليه مشقّةً ولا لقيتم في سبيله حرباً، ولكنّ الله سلّط رسوله عليهم وعلى ما في أيديهم، كما كان يسلّط سبحانه رسلَه على أعدائهم، لذلك لا يجب قسمةُ الغنائم التي يقاتل عليها وتؤخذ عنوةً وقهراً.

وقد بيّنت الرّوايات ما فعله النّبيّ ﷺ في أموال بني النّضير فعن عمر بن الخطّاب قال: «كانت أموال بني النّضير ممّا أفاء الله على رسوله ممّا لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب، فكان للنّبيّ عليه السّلام خاصّةً، فكان ينفق على أهله سنةً، وما بقي يجعله في الكراع[(٢)] والسّلاح عدّة في سبيل الله تعالى»[(٣)].

ويقول المفسّرون: إنّ في هذه الآية دلالة على أنّ كلّ مال أُخذ من الكفّار في غير قتال ولم يغلب عليه المسلمون عنوةً لا يوضع في بيت مال المسلمين، بل يصرف على الوجوه التي يصرف فيها الخراج (الجزية) لأنّه بمنزلة ما صار للنّبيّ عليه السّلام في أموال بني النّضير.

ثانياً: بعد أن قرّرت الآية الكريمة هذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ إلى آخر الآيات الأربع، ليقرّر أنّ الفيء لله وللرّسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السّبيل من المهاجرين والأنصار، الحاضرين والذين يجيئون من بعدهم، وهذا الحكم مخالفٌ لحكم الآية الأولى، واختلاف

---

(١) الحشر: الآيات ٦ ـ ١٠.

(٢) الكراع: اسم لجميع الخيل، نهاية ابن الأثير ١٦٥/٤ (كرع).

(٣) أخرجه مسلم ١٥١/٥.

الحكم يقتضي أنّ الفيء الذي تحدّثت عنه الآية الأولى يغاير الفيء الذي تحدّثت عنه الآيات التّالية.

ولمّا كانت الأولى قد بيّنت أنّ الفيء فيه هو: ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فإنّ الفيء في الآيات التّالية يكون ممّا أوجف عليه بخيل وركاب أي ممّا أخذ بطريق العنوة. وقد قرّرت هذه الآيات حكم هذا الفيء الثّاني وهو وجوب انتفاع المهاجرين والأنصار ومن يأتي بعدهم به، ولا يكون هذا الانتفاع إلاّ بوقف الفيء على جماعة المسلمين وفرض الخراج الدّائم عليه ليكون من النّفع المستمرّ للجميع[1].

فهذا هو وجه ما استدلّ به القاضي إسماعيل بن إسحاق من الآيات على وقف ما فتح عنوةً من الأراضي، وهو الذي يجب ـ في نظره ـ اعتبارُه أصلاً يقاس عليه سائر أراضي السّواد التي فتحت في عهد عمر بن الخطّاب وبعده، حيث وقفها على المسلمين ولم يقسمها. ولا يجوز في نظر القاضي إسماعيل أنّ تجعل قصّة خيبر أصلاً يقاس عليه غيره من الأراضي لأنّه لم تختلف الرّواية في أنّ خيبر قسمت على أهل الحديبية من حضر خيبر ومن لم يحضر، وإنّما اختلفت الرّواية فيمن حضر فتح خيبر ولم يحضر الحديبية؛ فقال بعضهم: قد أدخلوا في قسمتها، وقال بعضهم: لم يدخلوا في ذلك.

قال إسماعيل: «فإذا كان أمرُ خيبر على هذه الصّفة وعلى هذا الخصوص الذي وقع فيها فكيف يجوز أن يجعل أصلاً يقاس عليه ما افتتح بعدها من السّواد وغيره. ويجب على من قاس أمر السّواد وغيره على أمر خيبر أن يقسم السّواد على من حضر الوقعة وعلى من لم يحضرها، فقد قسمت خيبر على من حضر الوقعة وعلى من لم يحضرها من أهل الحديبية. وهذا الموضع الذي ذكرتُ أنّه لم تختلف الرّواية فيه. وكيف يجوز أن يترك ظاهر ما أنزل الله على رسوله فيما أفاء الله على رسوله من أهل القرى ويحتجّ في ذلك بأمر خيبر الذي هذه صفتُه»[2].

---

(١) انظر: الفيء والغنيمة ومصارفهما ٥١ ـ ٥٢ للدّكتور محمّد الرّبيّع.

(٢) التّمهيد ٦/٤٥١.

٢٠٥ ـ المسألة الحادية عشرة: رأي إسماعيل القاضي في فدك[١] وأنّه إنّما صالح أهلها حين بلغهم ما كان من أمر خيبر:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ فدك إنّما طلب أهلها الصّلح من النّبيّ ﷺ لمّا بلغهم ما فعله بأهل خيبر، فصالحوه ﷺ حتّى حقن دماءهم[٢].

ويدلّ على ما ذهب إليه القاضي إسماعيل ما يلي:

١ ـ ما رواه الزّهريّ وعبدالله بن أبي بكر وبعض ولد محمّد بن مسلمة قالوا: بقيت بقيّةٌ من أهل خيبر تحصّنوا، فسألوا رسول الله ﷺ أن يحقن دماءهم ويسيّرهم ففعل، فسمع بذلك أهلُ فدك فنزلوا على مثل ذلك، فكانت لرسول الله ﷺ خاصّةً لأنّه لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب[٣].

٢ ـ قال القاضي إسماعيل بن إسحاق[٤]: حدّثنا إبراهيم بن حمزة، قال: حدّثنا حاتم بن إسماعيل، عن أسامة بن يزيد، عن الزّهريّ، عن مالك بن أوس بن الحدثان قال: قال عمر بن الخطّاب: «كان لرسول الله ﷺ ثلاث صفايا: بني النّضير وخيبر وفدك»[٥].

قال إسماعيل: «يعني خيبر ما كان بغير قتال فجرى مجرى بني النّضير، وكذلك فدك إنّما صالح أهلها حين بلغهم ما كان من أمر خيبر،

---

(١) فَدَك: قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل ثلاثة، أفاءها الله على رسوله ﷺ في سنة سبع صلحاً، انظر: معجم البلدان ٢٧١/٤ (فدك).

(٢) التّمهيد ٤٥١/٦.

(٣) أخرجه أبو داود في السّنن ١٦١/٣، رقم: ٣٠١٦، والبيهقيّ في الكبرى ٣١٧/٦، من طريق يحيى بن آدم، ثنا ابن أبي زائدة، عن محمّد بن إسحاق، عن الزّهري به. وذكره ابن حجر في فتح الباري ٢٠٣/٦ وسكت عليه كما سكت من قبل أبو داود.

(٤) التّمهيد ٤٥١/٦.

(٥) أخرجه أبو داود ١٤١/٣، رقم: ٢٩٦٧، والبيهقيّ في الكبرى ٥٩/٧، والطّحاويّ في شرح معاني الآثار ٣٠٢/٣، والبزّار في المسند ٣٧٩/١، رقم: ٢٥٦، وابن سعد في الطّبقات ٥٠٢/١، من طرق عن أسامة بن زيد اللّيثيّ به. كسياق القاضي إسماعيل بن إسحاق سنداً ومتناً.

فصالحوا رسول الله ﷺ حتّى حقن دماءهم»[١].

[٢٠٦] - المسألة الثّانية عشرة: ضابط الغنائم التي أحلّت للمسلمين:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى أنّ الغنائم التي أحلّت للمسلمين هي التي كانت محرّمةً على الأمم قبلهم وهي التي كانت النّارُ تأكلها[٢].

وقال: «لم تختلف الرّوايةُ في أنّ هارون عليه السّلام أمر بني إسرائيل أن يحرقوا ما كان بأيديهم من متاع فرعون فجمعوه وأحرقوه، وألقى السّامريُّ فيه القبضة التي كانت بيده من أثر الرّسول، يقال: من أثر جبريل فصارت عجلاً له خوارٌ[٣]»[٤].

وقد تضمّن كلامُ القاضي إسماعيل مسألتين:

الأولى: حلّ الغنائم للمسلمين.

---

(١) التّمهيد ٦/٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٢) انظر: التّمهيد ٦/٤٥٥.

(٣) يشير القاضي إسماعيل إلى ما جاء عن ابن عبّاس قال: «كان السّامريُّ قد أبصر جبريل عليه السّلام على فرس وأخذ من أثر الفرس قبضةً من تراب، فقال حين مضى ثلاثون ليلة: يا بني إسرائيل إنّ معكم حليًّا من حليّ آل فرعون وهذا حرامٌ عليكم فهاتوا ما عندكم نحرقها، فآتوه ما كان عندهم فأوقدوا نارا فألقى الحليّ في النّار، فلمّا ذاب الحليُّ ألقى تلك القبضة من تراب فصار عجلاً جسداً له خوارٌ فخار خواره...». أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره ٥/١٥٦٨، رقم: ٨٩٨٧ قال: حدّثني أبي، ثنا أبو صالح، حدّثني معاوية بن صالح، عن عليّ بن طلحة، عن ابن عبّاس به. وهذا من الغيبيات ولا تثبت إلاّ بكتاب الله أو حديث صحيح مرفوع إلى رسول الله ﷺ. وانظر: تفسير الطبري ١٦/٢٠٠، والدرّ المنثور ٤/٥٤٥ ـ ٥٤٦. وقصد القاضي إسماعيل من إيراد هذه الرّواية الإشارة إلى أنّ الغنائم في أمّة موسى وهارون كانت لا تحلّ لهم بل تحرق، وهذا الأمر يدلّ عليه أحاديث صحيحة يأتي بيانها قريباً.

(٤) التّمهيد ٦/٤٥٥.

الثّانية: أنّها التي كانت محرّمةً على الأمم قبلهم وكانت النّارُ تأكلها.

أمّا حلّ الغنائم للمسلمين فيدلّ عليه أحاديث منها قوله ﷺ: «**أعطيتُ خمساً لم يعطهنّ أحدٌ قبلي: نُصرت بالرّعب مسيرة شهر، وجُعلت لي الأرضُ مسجداً وطهوراً فأيّما رجل من أمّتي أدركته الصّلاةُ فليصلّ، وأُحلّت لي الغنائمُ ولم تحلّ لأحدٍ قبلي، وأعطيتُ الشّفاعة، وكان النّبيُّ يبعث إلى قومه خاصّةً وبعثتُ إلى النّاس عامّةً**»[1].

ففي الحديث دلالةٌ على أنّ الغنائم كانت حراماً على الأمم قبلنا.

وقد ذكر الخطّابي تفسيرين للحديث:

الأوّل: أنّ من تقدّم من الأمم كانوا على ضربين منهم من لم يؤذن له في الجهاد فلم تكن لهم مغانم، ومنهم من أذن له فيه لكن كانوا إذا غنموا شيئاً لم يحلّ لهم أن يأكلوه وجاءت نار فأحرقته.

الثّاني: وقيل المراد أنّه ﷺ خُصَّ بالتّصرّف في الغنيمة يصرفها كيف يشاء[2].

ولا شكّ أنّ المعنى الأوّل أصحّ إذ هو ظاهر في أنّ الغنائم كانت حراماً على من تقدّمنا ثمّ أحلّها الله لهذه الأمّة ولهذا قال ابن حجر: «الأوّل أصوب وهو أنّ من مضى لم تحلّ لهم الغنائمُ أصلاً»[3].

وقال القاضي عياض: «قوله: «**وأحلّت لي الغنائم**» هو من خصائصه عليه السّلام وكان من قبله لا تحلُّ لهم الغنائمُ بل كانت تجمع ثمّ تأتي نارٌ من السّماء فتأكلها»[4].

---

(١) أخرجه البخاري ٤٣٥/١ ـ ٤٣٦، رقم: ٣٣٥، ومسلم ٣٧٠/١ ـ ٣٧١، رقم: ٣، من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما.

(٢) انظر: أعلام الحديث ٣٣٤/١، وفتح الباري ٤٣٨/١.

(٣) فتح الباري ٤٣٨/١، وانظره كذلك في عمدة القاري ١٠/٤.

(٤) إكمال المعلم ٤٣٦/٢.

وأمّا أنّ الغنائم التي أحلّت للمسلمين فهي التي كانت محرّمةً على الأمم قبلهم وكانت النّارُ تأكلها فيدلّ عليه ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**لم تحلّ الغنائمُ لأحد سود الرّأس من قبلكم كانت تنزل نارٌ من السّماء فتأكلها، فلمّا كان يوم بدرٍ وقعوا في الغنائم قبل أن تحلّ لهم، فأنزل الله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾**[1]»[2]، وفي روايةٍ: «**وكانوا إذا غنموا غنيمةً بعث اللّهُ عليها النّار فأكلتها**»[3].

٢ ـ قوله ﷺ: «**غزا نبيٌ من الأنبياء فقال لقومه: لا يتبعني رجلٌ ملك بضع امرأةٍ وهو يريد أن يبني بها ولمّا يَبْنِ بها، ولا أحدٌ بنى بيوتاً ولم يرفع سقوفها، ولا آخرُ اشترى غنماً أو خَلِفات وهو ينتظر ولادها، فغزا فدنا من القرية صلاةَ العصر أو قريباً من ذلك فقال للشّمس: إنّكِ مأمورةٌ وأنا مأمورٌ اللّهمّ احبسها علينا، فحبست حتّى فتح الله عليهم، فجمع الغنائم فجاءت ـ يعني النّار ـ لتأكلها فلم تطعمها فقال: إنّ فيكم غلولاً فليبايعني من كلّ قبيلة رجلٌ، فلزقت يدُ رجل بيده فقال: فيكم الغُلول فليبايعني قبيلتُك فلزقت يد رجلين أو ثلاثة بيده فقال: فيكم الغُلول، فجاءوا برأس بقرةٍ من الذّهب فوضعوها فجاءت النّار فأكلتها، ثمّ أحلّ الله لنا الغنائم رأى ضعفنا وعجزنا فأحلّها لنا**»[4].

ففي الحديث حلّ الغنائم لهذه الأمّة، وأنّها كانت محرّمةً على الأمم قبلنا وكانت تأكلها النّار، وقد صرّح بهذا أهل العلم وهذه بعض أقوالهم في ذلك أثناء شرح هذا الحديث:

---

(١) الأنفال: الآية ٦٨.

(٢) أخرجه التّرمذي ١٦٥/٥، رقم: ٣٠٨٥، وابن حبّان ١٣٤/١١، رقم: ٤٨٠٦، من طريق الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة به. قال التّرمذي: «هذا حديث حسن صحيح من حديث الأعمش».

(٣) أخرجه النّسائي في الكبرى كما في تحفة الأشراف ٢٥/١٩، وابن حبّان ـ الإحسان ١٣٥/١١، رقم: ٤٨٠٧، من طريق سعيد بن المسيّب، عن أبي هريرة به.

(٤) أخرجه البخاري ٢٢٠/٦، رقم: ٣١٢٤، ومسلم ١٣٦٦/٣، رقم: ٣٢، من حديث أبي هريرة، والسّياق للبخاري.

قال ابن بطّال: «كانت الغنائمُ للأنبياء المتقدّمين يجمعونها في برية فتأتي نار من السّماء فتحرقها، فإن كان فيها غلول أو ما لا يحلّ لم تأكلها، وكذلك كانوا يفعلون في قربانهم كان المتقبَّل تأكله النّارُ وما لا يتقبَّل يبقى على حاله لا تأكله... وفيه أنّ الغنائم لم تحلّ لأحد غير محمّد ﷺ وأمّته»[١].

وقال النّووي: «هذه كانت عادة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم في الغنائم أن يجمعوها فتجيء نارٌ من السّماء فتأكلها فيكون ذلك علامةً لقبولها وعدمِ الغلول، فلمَّا جاءت في هذه المرّة فأبت أن تأكلها علم أنّ فيهم غلولاً فلمَّا ردّوه جاءت فأكلتها، وكذلك كان أمرُ قربانهم إذا تقبّل جاءت نارٌ من السّماء فأكلته. وفيه إباحة الغنائم لهذه الأمّة زادها اللَّهُ شرفاً وأنّها مختصةٌ بذلك»[٢].

وقال القرطبي: «كانت سنّةُ الله تعالى في طوائف من بني إسرائيل أن يسوق لهم ناراً فتأكل ما خلّف من قربانهم وغنائمهم، فكان ذلك الأكل علامةَ قبول ذلك المأكول، حكاه السدّي وغيره وهو الذي يدلّ عليه ظاهر القرآن في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيۡنَآ أَلَّا نُؤۡمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأۡتِيَنَا بِقُرۡبَانٖ تَأۡكُلُهُ ٱلنَّارُۗ ...﴾[٣]، وقد رفع الله تعالى كلَّ ذلك عن هذه الأمّة وأحلّ لهم غنائمهم وقربانهم رفقاً بهم ورحمة لهم كما قال ﷺ: «**ذلك بأنّ الله رأى ضعفنا وعجزنا فطيّبها لنا**»[٤]، وجعل ذلك من خصائص هذه الأمّة كما قال: «**فلم تحلّ الغنائمُ لأحد قبلنا**»»[٥].

وقال ابن حجر: «فيه اختصاص هذه الأمّة بحلّ الغنيمة وكان ابتداء ذلك من غزوة بدر وفيها نزل قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمۡتُمۡ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۚ﴾[٦]،

---

(١) شرح صحيح البخاري ٢٧٨/٥.
(٢) شرح صحيح مسلم ٥٢/١٢ ـ ٥٣.
(٣) آل عمران: الآية ١٨٣.
(٤) هذا في سياق مسلم لحديث أبي هريرة هذا.
(٥) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٥٣٣/٣.
(٦) الأنفال: الآية ٦٩.

فأحلّ اللَّهُ لهم الغنيمة وقد ثبت ذلك في الصّحيح من حديث ابن عبّاس»[١].

وقال في موضع آخر: «فيه أنّ من مضى كانوا يغزون ويأخذون أموالَ أعدائهم وأسلابَهم لكن لا يتصرّفون فيها بل يجمعونها، وعلامةُ قبول غزوهم ذلك أن تنزل النّار من السّماء فتأكلها، وعلامة عدم قبوله أن لا تنزل. ومن أسباب عدم القبول أن يقع فيهم الغلول، وقد منّ الله على هذه الأمّة ورحمها لشرف نبيّها عنده فأحلّ لهم الغنيمة وستر عليهم الغلول فطوى عنهم فضيحة أمر عدم القبول فللّه الحمد على نعمه تترى»[٢].

٢٠٧ ـ المسألة الثّالثة عشرة: الرّجل يملّكه الله شيئاً فليس للإمام منعه إيّاه:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى أنّ الرّجل إذا ملّكه الله شيئاً فليس للإمام منعه إيّاه[٣].

وذلك لأنّه صار ملكاً له وما كان ملكاً للمرء فلا يحلّ أخذُه منه لأنّ أخذه منه تعدٍّ على ملك الغير وذلك غير جائز.

قال تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾[٤].

قال ابن العربيّ: «هذا النّهي محمولٌ على التّحريم قطعاً غير جائز إجماعاً»[٥].

وقال النّبيّ ﷺ: «**إنّ دماءكم وأموالكم حرامٌ عليكم**»[٦].

وقال ﷺ: «**كلُّ المسلم على المسلم حرامٌ دمه وماله وعرضه**»[٧].

---

(١) فتح الباري ٦/٢٢٣.
(٢) فتح الباري ٦/٢٢٤.
(٣) انظر: التّمهيد ٦/٤٥٤.
(٤) البقرة: الآية ١٨٨، النّساء: الآية ٢٩.
(٥) أحكام القرآن ١/٩٧.
(٦) أخرجه مسلم ٤/٨٨٩، رقم: ١٤٧ من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما.
(٧) أخرجه مسلم ٤/١٩٨٦، رقم: ٣٢ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ومن القواعد عند الفقهاء أنّ الأصل عدم انتزاع ملك الإنسان منه إلاَّ برضاه.

قال الإمام الشّافعيّ: «أصلُ مال كلٍّ امرىء محرَّمٌ على غيره إلاَّ بما أُحلّ به»[1].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) الرّسالة ص ٣٤٨، وانظر: البحر المحيط للزّركشيّ ١٤/٦ ـ ١٥، وشرح القواعد الفقهيّة للزّرقا ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

الفصل الحادي والعشرون
من أحكام أهل الذّمّة



وفيه مسألة: حكم إكرام الذّمّيّ.

٢٠٨ ـ مسألة: حكم إكرام الذّمّيّ:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى إباحة إكرام الذّمّيّ، وقد نقل عنه أبو بكر بن العربي[١] أنّه دخل عليه ذمّيٌّ فأكرمه، فوجد عليه الحاضرون، فتلا عليهم قولَه تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨﴾[٢].

قال الجصّاص: «قوله: ﴿أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾ عمومٌ في جواز دفع الصّدقات إلى أهل الذّمّة إذ ليس هم من أهل قتالنا»[٣].

وقال القرطبيّ: «هذه الآية رخصةٌ من الله تعالى في صلة الذين لم يعادوا المؤمنين ولم يقاتلوهم»[٤]، ثمّ نقل عن أكثر أهل التّأويل أنّ الآية محكمةٌ، واحتجّوا بحديث أسماء في صلتها أمّها المشركة[٥].

---

(١) في أحكام القرآن ١٧٨٦/٤، وعنه القرطبيُّ في جامعه ٦٠/١٨.
(٢) الممتحنة: الآية ٨.
(٣) أحكام القرآن ٤٣٦/٣ ـ ط. دار الكتاب العربيّ.
(٤) الجامع لأحكام القرآن ٥٩/١٨.
(٥) يأتي تخريجه ص ٨٣٩.

وقال الكيا الهرّاسيّ: «فيه دليلٌ على جواز التّصدّق على أهل الذّمّة دون أهل الحرب»(١).

وقال ابن قدامة: «قد حصل الإجماع على جواز الهبة ـ أي للذّمّيّ ـ»(٢).

وقال ابن كثير: «أي لا ينهاكم عن الإحسان إلى الكفرة الذين لا يقاتلونكم في الدّين كالنّساء والضّعفة منهم ﴿أَن تَبَرُّوهُمْ﴾ أي تحسنوا إليهم، ﴿وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ﴾ أي تعدلوا»(٣).

ويبدو أنّ ما فعله القاضي إسماعيل هو من باب تأليف قلوب أهل الذّمّة للدّخول في الإسلام، ومعلومٌ أنّ النّبيّ ﷺ كان يتألّف المشركين فكيف بأهل الذّمّة ممّن لم يقاتلوا المسلمين، ويدلّ على هذا ما روته أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت:

«أتتني أمّي راغبة في عهد النّبيّ ﷺ، فسألتُ النّبيّ ﷺ آصِلُها؟ قال: نعم». قال ابن عيينة: فأنزل الله تعالى فيها: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾(٤)»(٥).

وفي لفظ قالت: «قدمت عليّ أمّي وهي مشركة في عهد رسول الله ﷺ، فاستفتيتُ رسول الله ﷺ قلتُ: إنّ أمّي قدمت وهي راغبةٌ أفأصل أمّي؟ قال: نعم صلي أمّك»(٦).

قال الخطّابي: «فيه أنّ الرّحم الكافرة توصل من المال ونحوه كما توصل المسلمة»(٧).

---

(١) أحكام القرآن ٤/٤٠٩.
(٢) المغني ٨/٥١٣.
(٣) تفسير ابن كثير ٨/١١٦.
(٤) الممتحنة: الآية ٨.
(٥) أخرجه البخاري ١٠/٤١٣، رقم: ٥٩٧٨ ـ باب صلة الوالد المشرك.
(٦) أخرجه البخاري ٥/٢٣٣، رقم: ٢٦٢٠، ومسلم ٢/٦٩٦، رقم: ٥٠.
(٧) نقله ابن حجر في فتح الباري ٥/٢٣٤.

وقال عياض: «فيه جواز صلة المشرك ذي القرابة والحرمة والذّمام»[١].

لكن ينبغي التّنبّه إلى أن هذا التّأليف والمهاداة لا يعني الموادّة والمحبّة لذا خصّ بعضهم[٢] جواز مهاداة المشركين بالوالدين خاصّةً لأنّ الهديّة فيها تأنيس للمهدي إليه وإلطاف له وتثبيت لمودّته، وقد نهى الله عزّ وجلّ عن التّودّد للمشركين بقوله: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[٣]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾[٤].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) إكمال المعلم ٣/٥٢٣.
(٢) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٧/١٣٦ ـ ١٣٧.
(٣) المجادلة: الآية ٢٢.
(٤) الممتحنة: الآية ١.

الفصل الثّاني والعشرون
الوصيّة والمواريث



وفيه ثمان مسائل:

المسألة الأولى: حكم الرّجوع عن الوصيّة والتزام عدم الرّجوع.

المسألة الثّانية: ميراث الجنين.

المسألة الثّالثة: وجوب الميراث لأهل الميّت في حين موت الميّت وأثر ذلك في ميراث من أسلم قبل قسمة تركته.

المسألة الرّابعة: حكم اقتسام مواريث أهل الجاهليّة.

المسألة الخامسة: تفسير الكلالة.

المسألة السّادسة: رأي إسماعيل القاضي في الذي تنازع فيه العبّاس وعليّ عند عمر رضي الله عنهم.

المسألة السّابعة: حكم من مات ولا وارث له.

المسألة الثّامنة: حكم المرأة إذا تزوّجت بغير إذن وليّها ثمّ مات أحدهما هل يتوارثان؟

* * *

٢٠٩ ـ المسألة الأولى: حكم الرّجوع عن الوصيّة والتزام عدم الرّجوع:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الوصيّة ليست بإيجابٍ لأنّ الموصي أمر أن تنفذ الوصيّة بعد موته ولم يوجبه على نفسه فله الرّجوعُ عنها قبل وفاته، إلاَّ الوصية بالإعتاق فليس له الرّجوع عنها كالتّدبير(١).

وهي مسألة إجماع بين الفقهاء حيث أجمعوا على أنّ للموصي الرّجوع في وصيّته قبل موته، غير أنّهم اختلفوا في الوصيّة بالعتق هل له الرّجوع عنها قبل موته أم لا؟

قال مالك: «الأمر المجتمع عليه عندنا أنّ الموصي إذا أوصى في صحّته أو مرضه بوصيّة فيها عتاقة رقيق من رقيقه أو غير ذلك فإنّه يغيّر من ذلك ما بدا له ويصنع من ذلك ما شاء حتّى يموت، وإن أحبّ أن يطرح تلك الوصيّة ويبدلها فعل»(٢).

وقال ابن المنذر: «وأجمعوا على أنّ للرّجل أن يرجع في كلّ ما يوصي به إلاَّ العتق»(٣).

وقال ابن عبدالبرّ: «لا يختلف العلماء أنّ للإنسان أن يغيّر وصيّته ويرجع فيما شاء منها إلاَّ أنّهم اختلفوا في ذلك في المدبر»(٤).

وقال ابن حزم: «واتّفقوا أنّ الرّجوع في الوصايا جائزٌ ما لم يكن عتقاً»(٥).

وقال ابن قدامة: «وقد أجمع أهلُ العلم على أنّ للمُوصي أن يرجع

---

(١) انظر: المعيار ١٧٣/٩.
(٢) الموطّأ ٧٦١/٢ ـ تحقيق: فؤاد، والمدوّنة ٢٨٢/٤ ـ ٢٨٣.
(٣) الإجماع ١٠٢.
(٤) التّمهيد ٣٠٩/١٤.
(٥) مراتب الإجماع ١٩٢.

في جميع ما أوصى به إلاَّ الوصيّة بالإعتاق، والأكثرون على جواز الرّجوع في الوصيّة أيضاً»[1].

وحجّة هذا الإجماع أنّ الوصيّة لا تلزم إلاَّ بعد موته فجاز له الرّجوع فيها كما لو وهب لغيره شيئاً ثمّ رجع الواهبُ قبل قبول الموهوب له[2].

أمّا الوصيّة بالعتق فالأكثرون على جواز الرّجوع في الوصيّة أيضاً وبه قال أبو حنيفة[3]، ومالك[4]، والشّافعيّ[5]، وأحمد[6].

وقال الشّعبيّ وابن سيرين وابن شبرمة والنّخعيّ: يغيّر منها ما شاء إلاَّ العتق لأنّه إعتاقٌ بعد الموت فلم يملك تغييره كالتّدبير[7].

واحتج الجمهور بما يلي:

١ ـ أنّها وصيّة فملك الرّجوع عنها كغير العتق.

٢ ـ ولأنّها عطيّة تَنْجُزُ بالموت فجاز له الرّجوع عنها قبل تنجيزها كهبة ما يفتقر إلى القبض قبل قبضه، وفارق التّدبير فإنّه تعليقٌ على شرطٍ فلم يملك تغييره كتعليقه على صفةٍ في الحياة[8].

أمّا إذا التزم الموصي عدم الرّجوع في وصيّته فقد اختلف فقهاء المالكيّة في حكم الرّجوع عنها على قولين:

الأوّل: وهو المشهور له الرّجوع عن وصيّته لأنّ الشّروط لا تغيّر ما ثبت من الأحكام.

---

(١) المغني ٨/٤٦٨.
(٢) انظر: البيان للعمراني ٨/٢٩٦، والمهذّب ٣/٧٤٧.
(٣) انظر: مختصر الطّحاويّ ١٥٩.
(٤) انظر: الموطّأ ٢/٧٦١ ـ تحقيق: فؤاد، والمدوّنة ٤/٢٨٢ ـ ٢٨٣.
(٥) انظر: روضة الطّالبين ٦/٣٠٤.
(٦) انظر: المغني ٨/٤٦٨.
(٧) انظر: المغني ٨/٤٦٨.
(٨) انظر: المغني ٨/٤٦٨.

الثاني: وعليه المتأخّرون من المالكيّة أنّه ليس له الرّجوع فيها، ويظهر أنّه مذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق[1]؛ وذلك لما يلي:

أ - أنّها حقوق للنّاس فما ألزمه نفسه من عدم الرّجوع لزمه.

ب - أنّه شهد على نفسه بعدم الرّجوع فلا رجوع له كالتّدبير.

ج - أنّ الوصيّة وعدٌ بعد الموت فله الرّجوع عنها ما لم يلتزم عدم الرّجوع فتخرج عن حكم الوعد فتلزمه.

د - أنّ الأصل في العقود اللّزوم وخرجت الوصيّة عن هذا الأصل، فإذا التزم عدم الرّجوع رجع إلى الأصل وخلاف ذلك مصادم للأصول[2].

والحاصل أنّ القاضي إسماعيل يرى جواز الرّجوع في الوصيّة موافقاً بذلك ما عليه الإجماع، أمّا إذا التزم الموصي عدم الرّجوع في وصيّته فرأى القاضي جواز ذلك مخالفاً مشهور مذهب مالك في عدم الرّجوع.

٢١٠ - المسألة الثّانية: ميراث الجنين:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ الجنين يرث لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[3]، والمراد به ما يسمّى ولداً[4]، فكلّ جنين وضعته أمّه حيًّا فإنّه يستحقّ الميراث لدخوله في عموم اسم «الولد»، وقد قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾[5].

ومذهب القاضي إسماعيل هنا مجملٌ لم أجد ما يحدّد رأيه في

---

(١) انظر: المعيار ١٧٤/٩.
(٢) انظر: المغني ٤٦٨/٨.
(٣) الطّلاق: الآية ٤.
(٤) ذكر قول القاضي إسماعيل الهرّاسيُّ في أحكام القرآن ٢٧٨/٤.
(٥) النّساء: الآية ١١.

استهلال الجنين هل هو شرط في ثبوت الميراث كما هو مذهب مالك، أم ليس بشرط كما هو مذهب جمهور العلماء.

وقد اتّفق الفقهاءُ على أنّ الجنين إذا ولد حيًّا واستهلّ صارخاً ثمّ مات أنّه يرث ويورث، كما اتّفقوا أنّه إذا ولد ميّتا لم يرث[1].

قال ابن حزم: «اتّفقوا أنّه من كان في بطن أمّه بعدُ ولو بطرفة عينٍ قبل موروثه أنّه إن ولد حيًّا ورث»[2].

وقال ابن قدامة: «إن وضعته ميّتاً لم يرث في قولهم جميعاً... واتّفقوا على أنّه إذا استهلّ صارخاً وَرِثَ ووُرِثَ»[3].

واختلفوا فيما سوى الاستهلال كالحركة والعطاس هل تكون دليلاً على حياته يستحقّ به الإرث أم لا على قولين:

الأوّل: لا تكون دليلاً على حياته فإذا خرج الجنينُ فتحرّك أو عطس ثمّ مات ولم يستهلّ رافعاً صوته بالبكاء فإنّه لا يرث ولا يورث، وإليه ذهب المالكيّة[4]، والحنابلة في المشهور من مذهبهم[5].

الثّاني: تكون حركته وعطاسه دليلاً على حياته فيرث ويورث ولا يشترط أن يستهلّ صارخاً بالبكاء، وإليه الحنفيّة[6]، والشّافعيّة[7]، والحنابلة في رواية[8]، وداود الظّاهريّ[9].

---

(١) وعلة عدم إرثه إن خرج ميّتاً أنّا لا نعلم أنّه نفخ فيه الرّوح وصار من أهل الميراث أو لم ينفخ انظر: البيان للعمراني ٧٩/٩.
(٢) مراتب الإجماع ١٧٩.
(٣) المغني ١٨٠/٩. وانظر: المبسوط ٥٠/٣٠، والتّفريع ٣٣٦/٢، والبيان ٧٩/٩.
(٤) واستثنوا فيما إذا طال عطاسه أو رضع ثدي أمّه انظر: عيون المجالس ١٩٤٠/٤، والتّفريع ٣٣٦/٢، والمعونة ١٦٥٤/٣، والإشراف ١٠٢٢/٢، والقوانين الفقهيّة ٢٥٩.
(٥) انظر: المغني ١٨٠/٩.
(٦) انظر: المبسوط ٥٠/٣٠ ـ ٥١.
(٧) انظر: البيان للعمراني ٧٩/٩، وروضة الطّالبين ٣٧/٦.
(٨) انظر: المغني ١٨١/٩.
(٩) انظر: المحلّى ٣٠٨/٩.

وحجّة المالكيّة والحنابلة في اشتراط الاستهلال بالصّراخ في ثبوت الميراث ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«إذا استهلّ المولود وُرِّثَ»**[١]، فمفهومه أنّه لا يرث بغير الاستهلال[٢].

٢ ـ ولأنّ الاستهلال لا يكون إلاّ من حيّ والحركةُ تكون من غير حيّ فإنّ اللّحم يختلج سيّما إذا خرج من مكان ضيّق فتضامّت أجزاؤه ثمّ خرج إلى مكان فسيح فإنّه يتحرّك من غير حياة فيه، ثمّ إن كانت فيه حياة فلا نعلم كونها مستقرّةً لاحتمال أن تكون كحركة المذبوح فإنّ الحيوانات تتحرّك بعد الذّبح حركةً شديدةً وهي في حكم الميّت[٣].

واحتجّ الجمهور بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾[٤]، والجنين المنفصل حيًّا بحركة أو عطاس دون استهلال هو ولدٌ بلا شكٍّ[٥].

٢ ـ أنّ العطاس وتحرّك بعض الأعضاء دليل الحياة بمنزلة الاستهلال[٦].

وأجاب الجمهور عن قوله ﷺ: **«إذا استهلّ المولود ورث»** بجوابين:

الأوّل: أنّ الاستهلال في اللّغة الظّهور تقولك استهلّ الهلالُ بمعنى ظهر فيكون معنى الحديث: إذا ظهر المولود ورث وهو قولنا.

---

(١) أخرجه أبو داود ٣/٤٢٠، رقم: ٢٩١٢، من طريق محمّد بن إسحاق، عن يزيد بن عبدالله بن قُسيط، عن أبي هريرة، عن النّبيّ ﷺ به. ورجاله ثقاتٌ إلاَّ أنّ ابن إسحاق مدلّسٌ وقد عنعنه، غير أنّ الحديث له شاهد من حديث جابر وابن عبّاس ومكحول تقوّيه، ومن أجلها صحّح الحديثَ الألبانيُّ في إرواء الغليل ٦/١٤٧ ـ ١٥٠.

(٢) انظر: المغني ٩/١٨٠.

(٣) انظر: الإشراف ٢/١٠٢٢، والمغني ٩/١٨٠.

(٤) النّساء: الآية ١١.

(٥) انظر: المحلّى ٩/٣٠٨.

(٦) انظر: المبسوط ٣٠/٥١، والبيان للعمراني ٩/٧٩، والمغني ٩/١٨١.

الثّاني: أنّ النّبيّ ﷺ إنّما نصّ على الاستهلال لأنّ ذلك تعلم به الحياة، فكلُّ ما علمت به الحياةُ كالحركة والبكاء قام مقامه[(١)].

[٢١١] ـ المسألة الثّالثة: وجوب الميراث لأهل الميّت في حين موت الميّت وأثر ذلك في ميراث من أسلم قبل قسمة تركته:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ من أسلم بعد موت الميّت فلا ميراث له؛ لأنّ الميراث قد وجب في حين الموت كما هو ظاهر القرآن الكريم[(٢)]. في إشارة منه إلى مثل قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ . . .﴾[(٣)]، فنصيب الميراث يحصل للوارث حين يتركه المورّث وذلك بعد وفاته كما هو ظاهرٌ.

وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء حيث قالوا: إنّ الميراث إنّما يقع ويجب بموت المورّث في حين موته كالرّجل المسلم يموت وله أولاد نصارى ثمّ يسلمون بعد فلا حقّ لهم في ميراثه، وقد وجب بموته لوارثٍ مسلمٍ إن كان له غيرهم وإلاَّ فلبيت مال المسلمين[(٤)].

وخالف في هذا جابر بن زيد البصريّ أبو الشّعثاء وطائفة من فقهاء التّابعين بالبصرة خاصّة قالوا: إذا مات الرّجل وترك ابناً له نصرانياً فأسلم من قبل أن يقتسم ميراثه فإنّه يرث أباه المسلم[(٥)].

وقد جاء عن عمر وعثمان رضي الله عنهما شيءٌ موافق لقول جابر بن زيد ليس عليه العمل عند الفقهاء وهو ما رواه القاضي إسماعيل بن إسحاق قال: حدّثنا حجّاج، قال: حدّثنا حمّاد بن زيد، عن أيّوب، عن أبي قلابة، عن حسّان بن بلال المزني، عن يزيد بن قتادة:

---

(١) انظر: البيان للعمراني ٧٩/٩.
(٢) انظر: التّمهيد ٥٧/٢.
(٣) النّساء: الآية ٧.
(٤) انظر: التّمهيد ٥٥/٢.
(٥) انظر: التّمهيد ٥٥/٢.

«أنّ إنساناً مات من أهله وهو على غير دين الإسلام قال: فَوَرِثَتْهُ ابنتُه دوني وكانت على دينه. ثمّ إنّ جدّي أسلم وشهد مع رسول الله ﷺ حنيناً فتوفّي وترك نخلاً فأَسْلَمْتُ فخاصَمَتْنِي في الميراث إلى عثمان بن عفّان، فحدّث عبدالله بن الأرقم أنّ عمر قضى أنّه من أسلم على ميراث قبل أن يُقسم فإنّه يصيبُه، فقضى له عثمان فذهبت بالأولى وشاركتني في الآخرة»[(١)].

قال القاضي إسماعيل: «هذا حكمٌ لا يحتمل فيه على مثل حسّان بن بلال ويزيد بن قتادة؛ لأنّ فقهاء الأمصار من أهل المدينة والكوفة على خلافه، ولأنّ ظاهر القرآن يدلّ على أنّ الميراث يجب لأهله في حين موت الميّت»[(٢)].

وقد كان عثمان بن عفّان رضي الله عنه يقول في هذا الباب بما عليه الفقهاء من عدم توريث من أسلم قبل قسمة التّركة حتّى حدّثه عبدالله بن أرقم عن عمر بن الخطّاب أنّه ورّث قوماً أسلموا قبل قسم الميراث وبعد موت الموروث فرجع إلى هذا القول وقال به، وتابعه على ذلك ثلاثة من فقهاء التّابعين بالبصرة وهم الحسن وجابر بن زيد وقتادة[(٣)]، وإليه ذهب أحمد في رواية[(٤)].

بينما ذهب الجمهور أبو حنيفة[(٥)]، ومالك[(٦)]، والشّافعيّ[(٧)]، وأحمد في الرّواية الأخرى[(٨)] إلى عدم التّوريث.

---

(١) أخرجه ابن عبدالبرّ في التّمهيد ٥٧/٢ قال: حدّثنا أحمد بن فتح، قال: حدّثنا ابن أبي رافع، قال: حدّثنا إسماعيل بن إسحاق به.
(٢) التّمهيد ٥٧/٢.
(٣) التّمهيد ٥٧/٢.
(٤) وهي المذهب عند الحنابلة انظر: المغني ١٦٠/٩، والإنصاف ٣٤٨/٧.
(٥) بناء على رأيهم في عدم توريث الكافر من المسلم انظر: المبسوط ٣٠/٣٠.
(٦) انظر: التّمهيد ٥٥/٢، والذّخيرة ٢١/١٣، وجواهر الإكليل ٣٣٨/٢.
(٧) انظر: البيان ٢٢/٩ للعمراني، ونهاية المحتاج ٢٧/٦.
(٨) صحّحها جماعة من الحنابلة انظر: المغني ١٦٠/٩، والإنصاف ٣٤٨/٧.

وقد احتجّ جمهور الفقهاء على عدم توريث من أسلم بعد وفاة الميّت وقبل قسمة التّركة بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«لا يرث الكافرُ المسلمَ»**[١].

فنفى إرث الكافر للمسلم وهو مطلق فيشمل ما إذا أسلم قبل قسمة الميراث.

٢ ـ قوله ﷺ: **«لا يتوارث أهل ملّتين شتّى»**[٢].

فنفى التّوارث بين أهل الملّتين المختلفتين وهو مطلق فيشمل ما إذا أسلم الكافرُ قبل قسمة التّركة[٣].

٣ ـ ولأنّ الملك قد انتقل بالموت إلى المسلمين فلم يشاركهم من أسلم كما لو اقتسموا التّركة[٤].

٤ ـ ولأنّ المانع من الإرث متحقّقٌ حال وجود الموت فلم يرث كما لو كان رقيقاً فأعتق أو كما لو بقي على كفره[٥].

٥ ـ قياس ما قبل قسمة التّركة على ما بعده[٦] في عدم استحقاق من

---

(١) أخرجه البخاري ١٢/٥٠، رقم: ٦٧٦٤، ومسلم ٣/١٢٣٣، رقم: ١، من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه أبو داود ٣/٤١٥، رقم: ٢٩٠٣، وابن ماجه ٤/٢٩١، رقم: ٢٧٣١، من طريق عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه قال: قال رسول الله ﷺ: فذكره. واللّفظ لأبي داود، وحسّن الحديث الألبانيُّ في إرواء الغليل ٦/١٢١.

(٣) انظر: فقه المواريث ص ٢٢٠ للّاحم.

(٤) انظر: المغني ٩/١٦٠.

(٥) انظر: المغني ٩/١٦٠.

(٦) الفقهاء متّفقون على عدم استحقاق التّركة في حالة ما إذا أسلم الكافرُ بعد وفاة الميّت وبعد قسمة التّركة بحيث أخذ كلّ واحد نصيبه منها حكى الاتّفاق في ذلك ابن حزم وابن يونس والعمراني انظر: البيان ٩/٢٢، ومراتب الإجماع ص ١٧٤، والذّخيرة ١٣/٢١.

أسلم في الحالين للإرث بجامع أنّ الملك انتقل إلى الورثة المسلمين في كلّ منهما[١].

٦ ـ ولأنّ كلّ من لم يرث حال الموت لم يرث بعد ذلك كما لو أسلم أو أعتق بعد القسمة[٢].

وحجّة الحنابلة في الرّواية الأخرى التي ذهب فيها أحمد إلى توريث من أسلم قبل قسمة التّركة ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«من أسلم على شيء فهو له»**[٣].

وهذا مطلق فيشمل التّركة إذا أسلم الكافر قبل قسمتها.

وأجيب بأنّ المراد به ما يشترطه من يريد الدّخول في الإسلام من الشّروط التي لا تنافيه إذا أقرّ عليها، كأن يشترط رئيس القبيلة أن يستمرّ على رئاسته لها ونحو ذلك لأنّه قال: **«على شيء»** ولم يقل: «من أجل شيء»، واللّفظ الأوّل يشعر بالاتّفاق والمشارطة على هذا الشيء، ومن يسلم قبل قسمة التّركة لا يوجد منه هذه المشارطة[٤].

٢ ـ قوله ﷺ: **«كلُّ قَسْم قُسم في الجاهليّة فهو على ما قسم، وكلُّ قسْمٍ أدركه الإسلامُ فإنّه على قَسم الإسلام»**[٥].

---

(١) فقه المواريث للآحم ص ٢٢٠.

(٢) انظر: البيان للعمراني ٢٢/٩.

(٣) أخرجه سعيد بن منصور في سننه ٩٦/٣ ـ ٩٧، رقم: ١٨٩، من طريق حيوة بن شريح، عن محمّد بن عبدالرّحمٰن بن نوفل، عن عروة بن الزّبير قال: قال رسول الله ﷺ: فذكره. قال ابن عبدالهادي في تنقيح التّحقيق ٢٥٢/٢: «هذا الحديث مرسلٌ لكنّه صحيح الإسناد. وقد جاء الحديثُ موصولاً من حديث أبي هريرة وابن عبّاس وبريدة بن الحصيب لا تخلو من مقال لكنّ الحديث يرتقي بها إلى الحسن لغيره وهو ما ذهب إليه الألبانيُّ في إرواء الغليل ١٥٦/٦ ـ ١٥٧.

(٤) انظر: فقه المواريث للآحم ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٥) أخرجه أبو داود ٤١٦/٣، رقم: ٢٩٠٦، وابن ماجه ١١٥/٤ ـ ١١٦، رقم: ٢٤٨٥، من طريقين عن موسى بن داود، حدّثنا محمّد بن مسلم، عن عمرو بن دينار، عن أبي الشّعثاء، عن ابن عبّاس مرفوعاً. قال ابن عبدالهادي في تنقيح التّحقيق ٢٥٤/٢: «إسناده جيّد»، كما صحّحه الألبانيُّ في إرواء الغليل ١٥٧/٦.

وأجيب[١] عنه بما يلي:

أ ـ أنّ المراد به ما تمّت قسمته قبل الإسلام على غير حكم الإسلام فإنّه لا تنقض قسمته ولا تعاد على حكم الإسلام.

ب ـ أنّ عدم توريث من أسلم بعد موت قريبه موافق لهذا الحديث لأنّ ذلك هو قسم الإسلام بدليل حديث: «**لا يرث الكافر المسلم**»[٢]، فإنّ العبرة في الإرث حال الوارث حين موت المورّث ومن لم يسلم إلاَّ بعد موت المورّث كافر حين موت المورّث فلا يستحقّ الإرث لوجود المانع فيه.

قال ابن عبدالبرّ: «لا حجّة في هذا الحديث لمن قال بقول جابر بن زيد لأنّه إنّما ورد في كيفيّة قسمة من أسلم على ميراث لا في توريث من لا يجب له ميراث»[٣].

ج ـ أنّه معارض بما هو أصحّ منه وأصرح وهو أدلّة المانعين.

٣ ـ ما ورد عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه أنّه قضى فيمن أسلم على ميراث قبل أن يقسم أنّ له نصيبه[٤].

وأجيب عنه بما يلي:

أ ـ عدم ثبوته كما تقدّم في التّخريج.

ب ـ أنّه روي عنه خلافه[٥].

ج ـ أنّه رأي له وقد خالفه فيه عليٌّ وغيرُه[٦].

---

(١) انظر: التّمهيد ٥٩/٢، وفقه المواريث ٢٢١ للآحم.

(٢) تقدّم تخريجه.

(٣) التّمهيد ٥٩/٢.

(٤) أخرجه عبدالرزّاق في المصنّف ٣٤٥/١٠ ـ ٣٤٦، رقم: ١٩٣٢٠، وفي إسناده رجل مبهم، وحكم بعدم صحّته ابنُ القصّار كما في شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٣٧٩/٨.

(٥) انظر: فتح الباري ٥١/١٢.

(٦) انظر: المغني ١٦٠/٩.

د ـ أنّه معارض للأحاديث الصّحيحة الصّريحة في منع توريث الكافر من المسلم وهي مطلقة فتشمل من أسلم بعد موت المورّث وقبل قسمة التّركة[١].

والذي يظهر بعد عرض القولين في المسألة والأدلّة قوّة ما ذهب إليه الجمهور من عدم توريث من أسلم قبل قسمة التّركة لأنّ ملك التّركة يثبت للورثة بمجرّد الموت فلا ينتقل عنهم إلى غيرهم من غير سبب، وإسلام الكافر قبل قسمة التّركة ليس سبباً لانتقال التّركة إليه بعد تملّك الورثة لها، وفي هذا يقول ابن المنذر:

«قول الجماعة أصحّ لأنّه إنّما يستحقّ الميراث في حين الموت لقوله عليه السّلام: «**لا يرث الكافر المسلم**»[٢] فإذا انتقل ملكُ المسلم عن ماله إلى من هو على دينه ثبت ملكُه لمن ورثه من المسلمين ولا يجوز إزالة ملكه إلاّ بحجّة»[٣].

وإلى هذا ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى، فوافق الجمهور فيما ذهبوا إليه.

٢١٢ ـ المسألة الرّابعة: حكم اقتسام مواريث أهل الجاهليّة:

عن ثور بن زيدٍ الدِّيليّ أنّه قال: بلغني أنّ رسول الله ﷺ قال:

«**أيّما دارٍ أو أرضٍ قُسمت في الجاهليّة فهي على قسم الجاهليّة، وأيّما دار أو أرض أدركها الإسلامُ ولم تُقسم فهي على قَسْم الإسلام**»[٤].

---

(١) انظر: فقه المواريث للأحمر ٢٢٢.

(٢) وقد قال ابن عبدالبرّ في التّمهيد ٥٩/٢: «وعلى هذا الحديث العمل عند جماعة الفقهاء بالحجاز والعراق والشّام والمغرب».

(٣) نقله ابنُ بطّال في شرح صحيح البخاري ٣٧٩/٨ ـ ٣٨٠.

(٤) أخرجه مالكٌ في الموطّأ ـ رواية يحيى ٢٩٢/٢، رقم: ٢١٧٥، باب القضاء في قسم الجاهليّة، عن ثور بن زيدٍ به، ووصل هذا البلاغَ إبراهيمُ بن طهمان، عن مالك، عن ثور بن زيد، عن عكرمة، عن ابن عبّاس به أخرجه البيهقيُّ في السّنن الكبرى ١٢٢/٩. قال ابن عبدالبرّ في التّمهيد ٤٨/٢: «تفرّد ـ أي إبراهيم بن طهمان ـ به عن مالك بهذا=

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق في «كتاب الفرائض» له:

«معنى هذا الحديث ـ والله أعلم ـ أنّ أهل الجاهليّة كانوا يقتسمون المواريثَ على خلاف فرائضنا، فإذا اقتسموا ميراثاً في الجاهليّة ثمّ أسلمُوا بعد ذلك فهم على ما أسلموا عليه، كما يسلم على ما صار في يد كلِّ واحدٍ منهم وحازه من الغصوب والدّماء وغير ذلك، فكذلك كلّ ما اقتسموا من المواريث، فإذا أسلموا قبل أن يبرموا في ذلك شيئاً عملوا فيه بأحكام المسلمين، وأمّا مواريثُ أهل الإسلام فقد استقرّ حكمُها يوم مات الميّتُ قسمت أو لم تقسم، وهم فيما لم يقسم على حسب شركتهم وعلى قدر سهامهم. وأحسبُ أهلَ الجاهليّة لم يكونوا يعطون الزّوجةَ ما نُعطيها، ولا يعطون البنات ما نعطيهنّ، وربّما لم تكن لهم مواريث معلومة يعملون عليها. وقد حدّثنا أبو ثابتٍ عن ابن القاسم قال: سألنا مالكاً عن الحديث الذي جاء: «**أيّما دارٍ قسمت في الجاهليّة فهي على قسم الجاهليّة، وأيّما دار أدركها الإسلام ولم تقسم فهي على قسم الإسلام**»، فقال مالكٌ: الحديثُ لغير أهل الكتاب، وأمّا النّصارى واليهودُ فهم على مواريثهم لا ينقل الإسلامُ مواريثَهم التي كانوا عليها.

قال إسماعيل: قولُ مالكٍ هذا على أنّ النّصارى واليهود لهم مواريث قد تراضوا عليها وإن كانت ظلماً، فإذا أسلموا على ميراث قد مضى فهو على قسم الجاهليّة فهم كما لو اصطلحوا عليه، ثمّ يكون ما يحدثُ من مواريثهم بعد الإسلام على حكم الإسلام»[1].

= الإسناد وهو ثقةٌ». وقد روى الحديثَ أيضاً عن ابن عبّاسٍ أبو الشّعثاء أخرجه أبو داود ٤١٦/٣، رقم: ٢٩٠٦، وابنُ ماجه ١١٥/٤ ـ ١١٦، رقم: ٢٤٨٥ من طريقين عن موسى بن داود، حدّثنا محمّد بن مسلم، عن عمرو بن دينارٍ، عن أبي الشّعثاء، عن ابن عبّاسٍ مرفوعاً بلفظ: «**كلُّ قَسْم قُسم في الجاهليّة فهو على ما قسم، وكلُّ قَسْم أدركه الإسلامُ فإنّه على قسم الإسلامَ**». قال ابن عبدالهادي في تنقيح التّحقيق ٢٥٤/٢: «إسنادُه جيّد»، كما صحّحه الألبانيُّ في إرواء الغليل ١٥٧/٦، وصحيح سنن أبي داود ٥٦٣/٢.

(١) التّمهيد ٥٠/٢ ـ ٥١.

وقد أشار الإمامُ الشّافعيُّ إلى إجماعهم في هذه المسألة حين سأله الرّبيعُ المراديّ عن حجّته فيما ذهب إليه، قال الرّبيع بن سليمان:

«سألتُ الشّافعيَّ عن أهل الدّار من أهل الحرب يقسمون الدّار ويملكُ بعضهم على بعضٍ على ذلك القسم ويسلمون، ثمّ يريدُ بعضُهم أن ينقض ذلك القسمَ ويقسمه على قسم الأموال؟ فقال: ليس ذلك له، فقلتُ: وما الحجّةُ في ذلك؟ قال: الاستدلالُ بمعنى الإجماع والسُّنّة، فذكر ما لا يؤاخذون به من قتل بعضهم بعضاً، وسبي بعضهم بعضاً، ونصب بعضهم بعضاً»[1].

وحكى ابنُ حزم الظّاهريّ فيها الاتّفاق فقال: «اتّفقوا أنّ ما اقتسمه الحربيّون قبل أن يسلموا فإنّه لا يردُّ»[2].

وحديثُ ابن عبّاس المتقدّم ظاهرُ الدّلالة على هذا الحكم لذا قال الخطّابيُّ:

«فيه بيان أنّ أحكام الأموال والأنساب والأنكحة التي كانت في الجاهليّة ماضيةٌ على ما وقع الحكمُ منهم فيها أيّام الجاهليّة، لا يردُّ منها شيءٌ في الإسلام، وأنّ ما حدث من هذه الأحكام في الإسلام فإنّه يستأنفُ فيه حكمُ الإسلام»[3].

وقال ابن القيّم: «وقد دلّ على هذا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾[4]، فأمرهم بترك ما لم يقبضوا من الرّبا، ولم يتعرّض لما قبضوه بل أمضاه لهم. وكذلك الأنكحة لم يتعرّض فيها لما مضى ولا لكيفية عقدها، بل أمضاها وأبطل منها ما كان موجب إبطاله قائماً في الإسلام، كنكاح الأختين والزّائدة على الأربع، فهو نظير الباقي من

(١) أخرجه البيهقيُّ في السّنن الكبرى ١٢٢/٩.
(٢) مراتب الإجماع ١٠٩.
(٣) معالم السُّنن ١٨٢/٤.
(٤) البقرة: الآية ٢٧٨.

الرّبا. وكذلك الأموال لم يسأل النّبيّ ﷺ أحداً بعد إسلامه عن ماله ووجه أخذه ولا تعرّض لذلك»(١).

٢١٣ ـ المسألة الخامسة: تفسير الكلالة:

لقد ورد ذكر الكلالة في آيتين من كتاب الله تعالى:

الأولى: قوله عزّ وجلّ في بداية سورة النّساء: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾(٢).

الثّانية: قوله عزّ وجلّ في آخر السّورة: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾(٣).

قال أبو عبيدة: «الكلالةُ: كلُّ من لم يرثه أبٌ أو ابنٌ أو أخٌ فهو عند العرب كلالةٌ(٤)، يورَثُ كلالةً، مصدر من تكلّله النّسب أي أحاط به وتعطّف عليه. ومن قرأ: ﴿يُورِثُ كلالةً﴾(٥) فهم العصبة الرّجال الورثة»(٦).

وقد ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق كلام أبي عبيدة هذا إلى آخره ثمّ قال:

«ويشبه أن تكون اللّغةُ تحتمل هذا كلَّه، فأريد بالآية التي في أوّل سورة النّساء: من لا أب له ولا جدّ، وأريد بالآية الأخرى التي في سورة النّساء من لا ولد له. وإنّما أوجب قول من قال في الكلالة في أوّل سورة النّساء: أنّه من لا ولد له ولا والد؛ لأنّ الجدّ في هذا الموضع يمنع الإخوة للأمّ كما منعهم الأبُ، ولم يوجب هذا أنّ الجدّ يقوم مقام الأب مع الإخوة

---

(١) معالم السُّنن ١٨٢/٤.
(٢) النّساء: الآية ١٢.
(٣) النّساء: الآية ١٧٦.
(٤) إلى هنا ورد كلام أبي عبيدة في كتابه مجاز القرآن ١١٨/١.
(٥) بكسر الرّاء وهي قراءة الحسن وأيّوب، انظر: معجم القراءات القرآنية ٤٩١/١ للدّكتور أحمد مختار عمر ود.عبدالعالي سالم مكرم.
(٦) ذكره ابن عبدالبرّ في التّمهيد ١٨٥/٥.

من الأب، لأنّ البنت قد منعت الإخوة من الأمّ كما منعهم الأب، والجدُّ لا يقوم مقام الأب مع الإخوة من الأب، وقد يقوم الوارثُ مقام الوارث في منع بعض الوارثين، ولا يقوم مقامه في منع كلّ ما يمنعه الآخر.

حدّثنا أبو مصعب قال: قال مالك: «كلُّ من ترك ولداً ذكراً أو ابن ابن ذكر فإنّه لم يورث كلالة، وإن ترك ابنة أو ابنتين فإنّ البنتين ليستا بكلالة، والذي ورث معهما كلالة»»[1].

قال ابن عبدالبرّ بعد أن أورد كلام أبي عبيدة والقاضي إسماعيل:

«الكلالة في هذا الموضع عند العلماء بلسان العرب ومعاني كتاب الله تعالى هم المتكلّلون من الورثة برحم الميّت ممّن لم يلد الميّت ولا ولده الميّت، وذلك أنّهم حواشي الميّت وليسوا بآبائه ولا بأبنائه الذين خرج منهم وخرجوا منه، فهم الإخوة للأب والأمّ وللأمّ، ثمّ بعدهم سائرُ العصبة يجرون مجراهم، ولذلك قال العلماء: الكلالة من لا ولد له ولا والد.

وأمّا ذكر أبي عبيدة الأخ هاهنا مع الأب والابن في شرط الكلالة حيث قال: «هو كلُّ من لم يرثه أبٌ ولا ابنٌ ولا أخٌ» فذكر الأخ في ذلك غلطٌ لا وجه له، ولم يذكره في شرط الكلالة غيرُه. إلاَّ أنّ لقوله وجهاً ضعيفاً يخرّج على معنى من معاني توريث الجدّ مع الإخوة، وهو مع ذلك بعيدٌ في تأويل قول الله تعالى في الكلالة»[2].

والذي يؤكّد أنّ الكلالة هي اسمٌ للّذين يرثون الميّت من عدا ولده ووالده ما يلي:

١ ـ ما أخرجه القاضي إسماعيل حيث قال: حدّثنا أحمد بن عبدالله بن يونس، قال: حدّثنا أبو بكر بن عيّاش، عن أبي إسحاق[3]، عن البراء قال: «جاء رجلٌ إلى النّبيّ ﷺ فقال: يا رسول الله، قول الله

---

(١) نقل كلام القاضي إسماعيل ابنُ عبدالبرّ في التّمهيد ١٨٥/٥ ـ ١٨٦.
(٢) التّمهيد ١٨٦/٥ ـ ١٨٧.
(٣) عمرو بن عبدالله السّبيعيّ.

عزّ وجلّ: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾؟ قال: **تجزيك آية الصّيف**، يقول: **لأنها نزلت في الصّيف**. قال أبو بكر بن عيّاش: فقلتُ لأبي إسحاق: هو الرّجلُ يموت ولا يدع ولداً ولا والداً؟ قال: كذلك ظنُّ النّاس[1]»[2].

٢ ـ قول جابر رضي الله عنه: «جاء رسول الله ﷺ يعودني وأنا مريضٌ لا أعقل، فتوضّأ وصبّ عليّ من وَضوئه، فعقلتُ فقلتُ: يا رسول الله، لمن الميراث إنّما يرثني كلالةٌ؟ فنزلت آيةُ الفرائض[3]»[4].

فجعل الوارث هو الكلالة ولم يكن لجابر يومئذ ولدٌ ولا والدٌ؛ لأنّ والده قتل يوم أحد ونزلت آيةُ الكلالة بعد ذلك[5].

٣ ـ قال الشّعبيّ: «كان أبو بكر يقول: الكلالة من لا ولد له ولا والد، قال: وكان عمر يقول: الكلالة من لا ولد له، فلمّا طُعن عمر قال: إنّي لأستحي من الله أن أخالف أبا بكر، أرى الكلالة ما عدا الولد والوالد»[6].

---

(١) أخرجه ابن عبدالبرّ في التّمهيد ١٨٧/٥ ـ ١٨٨ من طريق عبدالوارث بن سفيان وسعيد بن نصر، قالا: حدّثنا قاسم بن أصبغ، قال: حدّثنا إسماعيل بن إسحاق به.

(٢) أخرجه أبو داود ٤٠٦/٣،رقم: ٢٨٨١ ـ تحقيق: عوّامة، والتّرمذيّ ١٣٥/٥، رقم: ٣٠٤٢ ـ تحقيق: عوّاد، من طريق أبي بكر بن عيّاش به. لكن السّياق عندهما: «يا رسول الله، يستفتونك في الكلالة فما الكلالة؟ قال: تجزئك آيةُ الصّيف...». وأبو بكر بن عيّاش وإن كان صدوقاً لكنّه ممّن سمع من أبي إسحاق السّبيعيّ بعد الاختلاط، غير أنّ الحديث صحّ عن عمر بن الخطّاب حيث قال: «ما راجعتُ رسول الله ﷺ في شيء ما راجعتُه في الكلالة، وما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيه حتّى طعن بإصبعه في صدري وقال: **يا عمر، ألا تكفيك آيةُ الصّيف التي في آخر سورة النّساء؟**» أخرجه مسلم ١٢٣٦/٣، رقم: ٩.

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾.

(٤) أخرجه البخاري ٣٠١/١، رقم: ١٩٤، ومسلم ١٢٣٥/٣، رقم: ٨.

(٥) انظر: التّمهيد ١٨٩/٥، والمغني ٨/٩ ـ ٩.

(٦) أخرجه عبدالرّزّاق في المصنّف ٣٠٤/١٠، رقم: ١٩١٩١، والبيهقي في السّنن الكبرى ٢٢٤/٦، من طريق سفيان، عن عاصم بن سليمان الأحول، عن الشّعبيّ به، ورجاله ثقات لولا الانقطاع بين الشّعبي وعمر بن الخطّاب.

٤ ـ قول الفرزدق في بني أميّة:

ورثتم قناةَ المجد لا عن كلالةٍ عن ابني منافٍ عبد شمسٍ وهاشمِ[(١)]

أي إنّما ورثتموها عن الآباء والأجداد لا عن حواشي النّسب[(٢)].

٥ ـ أنّ اشتقاقه من الإكليل الذي يحيط بالرّأس ولا يعلو عليه، فكأنّ الورثة ما عدا الولد والوالد قد أحاطوا بالميّت من حوله لا من طرفيه أعلاه وأسفله كإحاطة الإكليل بالرّأس، فأمّا الوالدُ والولد فهما طرفا الرّجل، فإذا ذهبا كان بقيّة النّسب كلالة[(٣)].

وهو الذي رجّحه الإمام الطّبري فقال: «والصّواب أنّ الكلالة هم الذين يرثون الميّت من عدا ولده ووالده لصحّة خبر جابر: فقلتُ: يا رسول الله، إنّما يرثني كلالة أفأوصي بمالي كلّه؟»[(٤)].

وقال ابن كثير: «وهكذا قال عليّ وابن مسعود وصحّ عن غير واحد عن ابن عبّاس وزيد بن ثابت، وبه يقول الشّعبي والنّخعيّ والحسن وقتادة وجابر بن زيد والحكم، وبه يقول أهل المدينة وأهل الكوفة والبصرة، وهو قول الفقهاء السّبعة والأئمّة الأربعة وجمهور السّلف والخلف بل جميعهم، وقد حكى الإجماع عليه غير واحد، وورد فيه حديث مرفوع[(٥)]»[(٦)].

---

(١) ديوان الفرزدق ٨٥٢.
(٢) انظر: إعلام الموقّعين ٨٣/١.
(٣) انظر: المغني ٨/٩.
(٤) تفسير الطّبري ١٩٣/٤.
(٥) يشير ابن كثير ـ والله تعالى أعلم ـ إلى ما أخرجه أبو داود في المراسيل من طريق أبي إسحاق، عن أبي سلمة بن عبدالرّحمٰن قال: «جاء رجلٌ فقال: يا رسول الله، ما الكلالة؟ قال: من لم يترك ولداً ولا والداً فورثتُه كلالةٌ». ذكره ابنُ حجر في فتح الباري ٢٦/١٢، وصرّح البيهقي في السّنن الكبرى ٢٢٤/٦ بأنّه منقطع وليس بمعروف، والمشهور حديث البراء في الكلالة قال: «تكفيك آية الصّيف».
(٦) تفسير ابن كثير ٤٠٦/١ ـ دار المفيد.

[٢١٤] ـ المسألة السّادسة: رأي إسماعيل القاضي في الذي تنازع فيه العبّاس وعليّ عند عمر رضي الله عنهم:

قال إسماعيل بن إسحاق القاضي رحمه الله تعالى: حدّثنا عمرو بن مرزوق، قال: حدّثنا مالك بن أنس[1]، عن ابن شهاب، عن مالك بن أوس بن الحدثان قال:

«أرسل إليّ عمرُ بعدما تعالى النّهار قال: فذهبتُ فوجدتُّه على سرير مُفْضٍ إلى رُماله[2]، قال: فقال لي حين دخلتُ عليه: يا مالُ[3]، إنّه قد دفّ عليّ ناسٌ من قومك وقد أمرتُ فيهم بِرَضْخٍ[4] فخذه فاقسمه فيهم. قلتُ: يا أمير المؤمنين، لو أمرت غيري بذلك. قال: فقال: خذه. فجاء يَرْفَأ[5]: يا أمير المؤمنين، هل لك في عثمان وعبدالرّحمٰن وسعد والزّبير؟ قال: نعم ائذن لهم. قال: فأذن لهم فدخلوا عليه، ثمّ جاء يرفأ فقال: يا أمير المؤمنين، هل لك في عليّ والعبّاس؟ قال: نعم، فأذن لهما فدخلا عليه، قال: فقال العبّاس: يا أمير المؤمنين، اقض بيني وبين هذا ـ يعني عليًّا ـ، قال: فقال بعضُهم: أجل يا أمير المؤمنين فاقض بينهما وارحمهما. قال مالك بن أوس: يخيّل إليّ أنّهما قدما أولئك النّفر لذلك. قال: فقال عمر: إيه! قال: فأقبل على أولئك الرّهط فقال: أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السّماء والأرض أتعلمون أنّ رسول الله ﷺ قال: **«لا نُورَث ما تركنا صدقة؟»** قالوا: نعم. ثمّ أقبل على عليّ والعبّاس فقال: أنشدكما بالله الذي بإذنه تقوم السّماء والأرض

---

(١) هذا الحديث ممّا رواه مالك خارج الموطّأ، قاله الحافظ ابن حجر في الفتح ٢٠٤/٦.

(٢) الرُّمال: ما رُمِل أي نسج، والمراد أنّ السّرير قد نسج وجهه بالسّعف، ولم يكن على السّرير وطاء سوى الحصير، انظر: النّهاية ٢٦٥/٢.

(٣) قال ابن حجر في الفتح ٢٠٥/٦: «كذا هو بالتّرخيم أي مالك. ويجوز في اللّام الكسر على الأصل، والضّمّ على أنّه صار اسماً مستقلاً ينعرب إعراب المنادى المفرد».

(٤) الرَّضْخُ: العطيّة القليلة وغير المقدّرة، انظر: النّهاية ٢٢٨/٢، والفتح ٢٠٥/٦.

(٥) من موالي عمر بن الخطّاب أدرك الجاهليّة ولا تعرف له صحبة، عاش إلى خلافة معاوية، انظر: فتح الباري ٢٠٥/٦.

هل تعلمان أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لا نورث ما تركنا صدقة؟**» قالا: نعم. قال: فقال عمر: فإنّ الله تبارك وتعالى خصّ رسوله بخاصيّة لم يخصّ بها أحداً من النّاس فقال: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾[1] الآية. وكان ممّا أفاء الله على رسوله بنو النّضير، فوالله ما استأثر بها رسولُ الله ﷺ عليكم ولا أخذها دونكم، فكان رسول الله ﷺ يأخذ منها نفقته سنة أو نفقته ونفقة أهله سنة؛ ويجعل ما بقي أسوة المال. فقال: ثمّ أقبل على أولئك الرّهط فقال: أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السّماء والأرض هل تعلمون ذلك؟ قالوا: نعم. قال: ثمّ أقبل على عليّ والعبّاس فقال: أنشدكما بالله الذي تقوم بإذنه السّماء والأرض هل تعلمان ذلك؟ قالا: نعم. قال: فلمّا توفّي رسول الله ﷺ قال أبو بكر: أنا وليّ رسول الله ﷺ، فجئتَ أنتَ وهذا إلى أبي بكر تطلب أنت ميراثَك من ابن أخيك، ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها. فقال له أبو بكر: قال رسول الله ﷺ: «**إنّا لا نورث ما تركنا فهو صدقة**». فوليها أبو بكر، فلمّا توفّي أبو بكر قلتُ: أنا وليّ رسول الله ﷺ ووليّ أبي بكر، فوليتُها ما شاء الله أن أليها، ثمّ جئتَ أنت وهذا جميعاً وأمركما واحد فسألتمانيها، فقلتُ: إن شئتما أدفعها لكما على أنّ عليكما عهد الله أن تلياها بالذي كان رسول الله ﷺ يليها به، فأخذتمانها منّي على ذلك، ثمّ جئتماني لأقضي بينكما بغير ذلك، والله لا أقضي بينكما بغير ذلك حتّى تقوم السّاعة، فإن عجزتما فردّاها إليّ»[2].

قال القاضي إسماعيل:

«الذي تنازعا فيه عند عمر ليس هو الميراث لأنّهم قد علموا أنّ

---

(١) الحشر: الآية ٦.

(٢) أخرجه ابن عبدالبرّ في التّمهيد ١٦٣/٨ ـ ١٦٥، من طريق عبدالوارث بن سفيان ووهب بن محمّد قالا: حدّثنا قاسم بن أصبغ، حدّثنا إسماعيل بن إسحاق به. وأخرجه البخاري ١٩٧/٦ ـ ١٩٨، رقم: ٣٠٩٤ من طريق إسحاق بن محمّد الفرويّ، ومسلم ١٣٧٧/٣ ـ ١٣٧٩، من طريق جويرية، كلاهما عن مالك به.

رسول الله ﷺ لا يُورَث، وإنّما تنازعا في ولاية الصّدقة وتصريفها؛ لأنّ الميراث قد كان انقطع العلمُ به في حياة أبي بكر»(١).

وقال ابن حجر العسقلاني:

«وأمّا مخاصمة عليّ وعبّاس بعد ذلك ثانياً عند عمر فقال إسماعيل القاضي فيما رواه الدّارقطنيّ من طريقه: «لم يكن في الميراث إنّما تنازعا في ولاية الصّدقة وفي صرفها كيف تصرف». كذا قال لكن في رواية النّسائي وعمر بن شبّة من طريق أبي البختريّ(٢) ما يدلّ على أنّهما أرادا أن يقسم بينهما على سبيل الميراث، ولفظه في آخره: «ثمّ جئتماني الآن تختصمان يقول هذا: أريد نصيبي من ابن أخي، ويقول هذا: أريد نصيبي من امرأتي، والله لا أقضي بينكما إلاّ بذلك»، أي إلاّ بما تقدّم من تسليمها لهما على سبيل الولاية، وكذا وقع عند النّسائيّ(٣) من طريق عكرمة بن خالد، عن مالك بن أوس نحوه، وفي «السّنن» لأبي داود(٤) وغيره.

أرادا أنّ عمر يقسمها لينفرد كلٌّ منهما بنظر ما يتولاّه، فامتنع عمر من ذلك وأراد ألاّ يقع عليها اسمُ قسم ولذلك أقسم على ذلك. وعلى هذا اقتصر أكثر الشّرّاح واستحسنوه»(٥).

غير أنّ الذي يظهر من سياق القصّة أنّ عليًّا والعبّاس رضي الله عنهما كان طلبُهما من الصّدّيق على سبيل الميراث، فأبلغهم بقوله ﷺ: **«لا نورث ما تركنا صدقة»**(٦)، ثمّ جاءا إلى عمر مرّتين في أولاهما طلبا ولاية

---

(١) التّمهيد ١٦٧/٨.
(٢) سعيد بن فيروز الكوفيّ الفقيه أحد العبّاد، توفّي سنة ٨٢ هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٢٧٩/٤ ـ ٢٨٠.
(٣) السّنن الصّغرى ـ المجتبى ١٣٦/٧، رقم: ٤١٤٨، والسّنن الكبرى ٤٩/٣، رقم: ٤٤٥٠ للنّسائيّ.
(٤) سنن أبي داود ١٣٩/٣، رقم: ٢٩٦٣ ـ دار الفكر.
(٥) فتح الباري ٢٠٧/٦.
(٦) تقدّم تخريجه.

الصّدقة، وفي الثّانية الانفراد بالعمل، وهذا الذي ذهب إليه ابنُ بطّال المالكيّ فقال:

«وأمّا مجيء العبّاس وعليّ إلى أبي بكر فإنّما جاءا يطلبان الميراث من تركة النّبيّ ﷺ من أرضه من فدك وسهمه من خيبر وصدقته بالمدينة، فأخبرهم أنّه ﷺ قال: «**لا نورث ما تركنا صدقة**». فسلّما لذلك وانقادا، ثمّ جاءا بعد ذلك إلى عمر على اتّفاق بينهما يطلبان أن يولّيهما العمل والنّظر فيما أفاء الله على رسوله من بني النّضير خاصّة ليقوما به ويسبلاه في السّبل التي كان النّبيّ ﷺ عليه السّلام يسبّله فيها إذ كانت عند ذلك مصروفةً في تقوية الإسلام وأهله، وسدّ خلّة أهل الحاجة منهم، فدفعه عمر إليهما على الإشاعة بينهما والتّساوي والاشتراك في النّظر والأجرة. وأمّا مجيئهما إليه المرّة الثّانية فلا يخلو من أحد وجهين: إمَّا أن يطلب كلٌّ واحد منهما أن ينفرد بالعمل كلّه، أو ينفرد بنصيبه فرًّا من الإشاعة لما يقع بين العمّال والخدم من التّنازع، فأبى عمر أن يكون إلاَّ على الإشاعة لأنّه لو أفرد واحداً منهما بالعمل والنّظر لكان وجهاً من وجوه الأثرة»[1].

٢١٥ - المسألة السّابعة: حكم من مات ولا وارث له:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق إلى أنّ من مات ولا وارث له فميراثُه للمسلمين، وفي هذا يقول:

«لو أنّ رجلاً مات لا وارث له لكان ميراثُه للمسلمين»[2].

وهي مسألةٌ وقع عليها الاتّفاقُ بين الفقهاء قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «اتّفق المسلمون على أنّه من مات ولا وارثَ له معلومٌ فمالُه يصرف في مصالح المسلمين»[3].

(١) شرح صحيح البخاري ٢٥٣/٥.
(٢) التّمهيد ٩٣/١٩، والجامع لأحكام القرآن ٧٦/٣.
(٣) مجموع الفتاوى ٥٩٤/٢٨.

ويدلّ عليه أيضاً سوى الإجماع قولُه ﷺ: «**أنا وارثُ من لا وارثَ له أعقلُ له وأرثُه**»[١]. قال المباركفوريّ: «لم يرد به حقيقة الميراث وإنّما أراد أنّ الأمر فيه إليّ في التّصدّق به أو صرفه في مصالح المسلمين أو تمليك غيره»[٢].

وقد يشكل على هذا قولُ ابن عبّاسٍ رضي الله عنهما: «مات رجلٌ على عهد رسول الله ﷺ ولم يدع وارثاً إلاّ عبداً هو أعتقه، فدفع النّبيُّ ﷺ ميراثَه إليه»[٣].

وأجيب بما يلي:

أوّلاً: عدم ثبوت الحديث.

ثانياً: عدم جريان عمل الفقهاء عليه قال الطّحاويُّ: «العلماءُ الذين تدور عليهم الفتيا في الأمصار من وجوه أهل الحجاز ومن وجوه أهل العراق وممّن سواهم من وجوه بقيّة أهل الأمصار لم يستعملوا هذا الحديث بالقبول له ولا بالعمل به، فكان ذلك منهم إخراجاً له أن يكون من الآثار المستعملة، وأن يكون من الآثار المقبولة، ودلّ ذلك منهم أن يكونوا تركوه لأنّهم لم يجدوا لعوسجة الذي يرجع إليه ذِكراً في غير هذا الحديث، أو يكونوا تركوه لمعنى وقفوا عليه فيه لم يجز معه استعمالُه... بل الذي

---

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) تحفة الأحوذي ٦/٢٨٥.

(٣) أخرجه أبو داود ٣/٤١٣ ـ ٤١٤، رقم: ٢٨٩٧، والتّرمذيّ ٣/٦٠٩، رقم: ٢١٠٦، والنّسائيُّ في الكبرى ٤/٨٨، رقم: ٦٤٠٥، وابن ماجه ٤/٢٩٧ ـ ٢٩٨، رقم: ٢٧٤١، والعقيليّ في الضّعفاء ٣/٤١٣ ـ ٤١٤، من طريق عمرو بن دينار، عن عوسجة، عن ابن عبّاس به. قال التّرمذيّ: «هذا حديثٌ حسنٌ، والعملُ عند أهل العلم في هذا الباب: إذا مات الرّجلُ ولم يترك عصبةً أنّ ميراثه يجعل في بيت مال المسلمين». وتعقّب التّرمذيَّ في تحسين الحديث بسبب عدم شهرة راويه عوسجة قال الألبانيّ في الإرواء ٦/١١٤: «كذا قال، وعوسجة هذا ليس بمشهور كما في التّقريب، وقال أحمد: عوسجة لا أعرفُه، وقال العقيليّ عقب الحديث عن البخاري: لم يصحّ ولا يتابع عليه». وقال النّسائيُّ: «عوسجة ليس بالمشهور لا نعلم أنّ أحداً يروي عنه غير عمرو بن دينار، ولم نجد هذا الحديثَ إلاّ عند عوسجة». وقال ابن الجوزيّ في العلل المتناهية ٢/٩٠٧: «هذا حديثٌ لا يصحُّ وعوسجة لا يتابع عليه».

وجدناه ممّا العلماءُ عليه من خلافه يوجب أن يكون قولاً شاذًّا لا يجبُ قبولُه من قائله، ويكون قولُ العامّة من العلماء حجّةً عليه، ولا يكون قولُه حجّة عليهم ولا معارضاً لأقوالهم»[١].

ثالثاً: على فرض ثبوته فهو يحتملُ وجوهاً منها:

أ ـ أن يكون النّبيُّ ﷺ دفعه إليه لأنّه ورثه إيّاه بما للميّت عليه من الولاء.

ب ـ ويحتمل أن يكون مولاه ذا رحمٍ له فدفع إليه ماله بالرّحم وورثه له لا بالولاء.

ج ـ ويحتمل أن يكون دفع إليه ميراثه لأنّ الميّت كان أمر بذلك فوضع رسول الله ﷺ ماله حيث أمر بوضعه فيه.

د ـ ويحتمل أن يكون النّبيّ ﷺ أطعمه المولى الأسفل لفقره كما للإمام أن يفعل ذلك فيما في يده من الأموال التي لا ربَّ لها[٢].

[٢١٦] ـ المسألة الثّامنة: حكم المرأة إذا تزوّجت بغير إذن وليّها ثمّ مات أحدهما هل يتوارثان؟:

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى:

«لم يكن عند ابن القاسم عن مالك في المرأة إذا تزوّجت بغير إذن وليّها ثمّ مات أحدُهما جوابٌ في توارثهما، وقد كان مالكٌ يستحبّ أن لا يقام على ذلك النّكاح حتّى يُبتدأ النّكاح جديداً، ولم يكن يحقّق فسادَه.

والذي يشبه عندي على مذهب مالك أنّ هذين يتوارثان إن مات أحدهما؛ لأنّ الفسخ يقع عنده بطلاق، والنّكاح ثابتٌ حتّى يفرّق بينهما، وقد ذكر أبو ثابت أنّ ابن القاسم كان يرى أنّ بينهما الميراث لو مات أحدُهما قبل أن يفسخ النّكاح»[٣].

---

(١) شرح مشكل الآثار ١٥/١٠.

(٢) ذكرها الطّحاويُّ في شرح مشكل الآثار ١٥/١٠، وانظر: تأويل مختلف الحديث ٢٦٢.

(٣) التّمهيد ٩٤/١٩.

فالقاضي إسماعيل يرى في المرأة تتزوّج بغير إذن وليّها ثمّ يموت أحد الزوجين أنّ أحدهما يرث الآخر، وهو المشهور عند المالكيّة، ويفسخ هذا النّكاح بطلقة واحدة لأنّه نكاح مختلف فيه حيث أجازه قوم ومنعه آخرون، والنّكاحُ المختلف فيه عند المالكيّة يقع به التّوارث، فإذا مات أحدُ الزّوجين قبل فسخ هذا النّكاح ورث الآخر، أمّا إن مات بعد الفسخ فلا إرث لأنّه طلاق بائن(١)، وقد قال ابن القاسم: «كلُّ ما اختلف النّاسُ في إجازته وردّه فالفسخُ فيه بطلاقٍ ويقع فيه الطّلاق والموارثة قبل الفسخ كالمرأة تزوّج نفسها أو تنكح بغير إذن وليّ والأمة تتزوّج بغير إذن السيّد؛ لأنّ هذا قاله خلقٌ كثيرٌ(٢) إن أجازه الوليُّ جاز ولو قضى به قاض لم أنقضه»(٣).

وهو مذهب الحنفيّة فيما يظهر لأنّهم يصحّحون نكاح من تزوّجت بغير أمر وليّها وهما زوجان ما لم يفسخ نكاحهما(٤).

أمّا الشّافعيّة فلم أر لهم كلاماً صريحاً في المسألة وقد عزا ابن عبدالبرّ للإمام الشّافعيّ بأنّهما لا يتوارثان(٥).

أمّا الحنابلة فالنّكاح الفاسد عندهم لا يثبت به التّوارث بين الزّوجين لأنّه ليس بنكاح شرعيّ(٦).

---

(١) انظر: المدوّنة ١٥٣/٢، والنّوادر والزّيادات ٤٠٩/٤، والبيان والتّحصيل ٣٧٩/٤، وشروح خليل للموّاق والحطّاب ٤٥٠/٣، والزّرقاني ١٩١/٤، والدّسوقي ٢٤٠/٢، والخرشي ١٩٧/٤، والآبي ٢٨٥/١، عند قول خليل: «وَفِيهِ الإِرْثُ».
(٢) يلاحظ هنا عمل المالكيّة بأصل مراعاة الخلاف.
(٣) مواهب الجليل ٤٥٠/٣، وانظر: نحوه في المدوّنة ١٥٣/٢.
(٤) انظر: مختصر الطّحاوي ١٧١.
(٥) انظر: التّمهيد ٩٤/١٩. ولعلّ ذلك تخريجاً منه على قول الشّافعيّ بعدم وقوع الطّلاق في المرأة تتزوّج بغير إذن وليّها وهو أحد الوجهين عند الشّافعيّة وعلّلوا ذلك بأنّ الطّلاق قطع للملك فإذا لم يقع هناك ملكٌ لم يقع طلاق. وفي وجه عندهم: يقع عليها طلاقه؛ لأنّه نكاح مختلف في صحّته فوقع فيه الطّلاق. انظر: البيان ١٥٩/٩ للعمراني.
(٦) انظر: المغني ١٩٢/٩.

الفصل الثّالث والعشرون
من أحكام القصاص والخوارج واستتابة أهل البدع

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: خروج المرأة عن مطلق الوليّ في القصاص.

المسألة الثّانية: استتابة الإباضية والقدريّة.

المسألة الثّالثة: حكم قتل الخوارج.

* * *

٢١٧ - المسألة الأولى: خروج المرأة عن مطلق الوليّ في القصاص:

ذهب القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى إلى أنّ المرأة لا دخل لها في دم القصاص ولا أثر لعفوها في منع حصوله، وليس لها الاستبقاء، واحتجّ لما ذهب إليه بما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾[1]، والوليّ في ظاهره جاء مذكّراً وهو واحد، فدلّ على عدم دخول المرأة في مسمّى «الوليّ».

(١) الإسراء: الآية ٣٣.

٢ ـ ولأنّ المرأة لا تستحقّ كلّ القصاص، والقصاص له بعض.

٣ ـ ولأنّ المقصود من القصاص تقليل القتل والمقصودُ بكثرة القتل الرّجال دون النّساء.

ذكر أدلّة القاضي إسماعيل هذه الكيا الهرّاسيّ الشّافعيُّ[١] واعتبرها حججاً ركيكةً وردّ عليها كما يلي:

١ ـ أمّا احتجاجه بقوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾[٢] فإنّ القاضي لم يعلم أنّ المراد بالوليّ هاهنا الوارث، ويدلّ على ذلك ما يلي:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾[٣].

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ۚ﴾[٤].

ج ـ قوله تعالى: ﴿وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ﴾[٥].

فاقتضى ذلك كلّه إثبات اسم القَوَدِ لسائر الورثة لدخولهم جميعاً ذكوراً وإناثاً في اسم «الوليّ».

وقد أجاب عن هذا القاضي أبو بكر بن العربيّ فقال:

«ذكر عليّ بن محمّد الطّبريّ عن إسماعيل بن إسحاق القاضي أنّه احتجّ على منع النّساء من الدّخول في الآية بوجوه ركيكة منها: «أنّ الوليّ في ظاهره على التّذكير وهو واحدٌ؛ ولم يعلم أنّ ما كان بمعنى الجنس استوى المذكّر والمؤنّث فيه».

---

(١) انظر: أحكام القرآن للهرّاسيّ ٢٥٩/٣، وقد ردّ ابنُ العربيّ عليه وانتصف للقاضي إسماعيل في أحكام القرآن ١٢٠٧/٣ ـ ١٢٠٨.

(٢) الإسراء: الآية ٣٣.

(٣) التّوبة: الآية ٧١.

(٤) الأنفال: الآية ٧٢.

(٥) الأنفال: ٧٥، الأحزاب: ٦.

ثمّ قال ابن العربيّ:

لم ينصف الطّبريُّ كلامَ إسماعيل، واسْتَرَكَّهُ قبل استيفائه، فالرّكيكُ هو قولُه الذي لم يتمّ، وتمامُ قول إسماعيل هو أنّه قال: «إنّ الوليَّ هاهنا على التّذكير لأنّه واحدٌ في معنى الجنس كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢﴾[1]، فيمكن أن يكون وليُّ القتيل واحداً، ويمكن أن يكون جماعةً، ولا تدخل المرأةُ في جملة الأولياء كما دخلت في جملة النّاس حين قال: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢﴾؛ لأنّها في هذا الموضع معناها ومعنى الرّجل سواء، إذ كان الخيرُ وعملُ الصّالحات إنّما هو شيءٌ يخصّهما في أنفسهما. والوليُّ يكون وليًّا لغيره، وهو واحدٌ أو أكثر، والمرأةُ لا تستحقُّ الولايةَ كلّها»»[2].

٢ ـ أمّا ما ذكره القاضي إسماعيل من أنّ المرأة لا تستحقّ كلّ القصاص والقصاص لا بعض له، فإنّه يلزم من قوله إخراج الزّوج من الولاية، كذا قال الهرّاسيّ مجيباً عن احتجاج القاضي.

قال ابن العربيّ منتصراً لإسماعيل:

«تبصّر أيُّها الطّبريُّ ما قاله إسماعيل المالكيّ: «إنّما لا تستحقُّ المرأةُ الولايةَ كلَّها لأنّها ليست بكاملةٍ لا في شهادةٍ ولا في تعصيبٍ، فكيف تضعف عن الكمال في أضعف الأحكام ويثبت لها القصاصُ على الكمال! أين يا طبريُّ تحقيقُ شيخك إمام الحرمين[3] من هذا الكلام!

وأمّا احتجاجُك بالزّوج فهو الرّكيكُ من القول فإنّ الزّوج لا مدخل له في ولاية الدّم»[4].

---

(١) العصر: الآية ٢.
(٢) أحكام القرآن ١٢٠٧/٣.
(٣) عبدالملك بن عبدالله بن يوسف أبو المعالي شيخ الشّافعيّة، توفّي سنة ٤٧٨هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٤٦٨/١٨ ـ ٤٧٧.
(٤) أحكام القرآن ١٢٠٧/٣.

٣ ـ أمّا ما ذكره القاضي إسماعيل من أنّ المقصود من القصاص تقليل القتل، والمقصودُ بكثرة القتل الرّجالُ دون النّساء، فإنّه يلزم على هذا ألاّ يجري القصاصُ بين الرّجال والنّساء.

قال ابن العربيّ منتصراً لإسماعيل:

«إمّا أنّ فكّيكَ ضَعُفا عن لَوْكِ ما قاله إسماعيل، وإمَّا تعاميت عمداً، وذلك لأنّ القتل والاعتداء إنّما شأنّه الغوائل والشّحناء، وهي بين الرّجال دون النّساء، ولا يَقتل على الغائلة امرأةٌ إلاّ دنيءُ الهمّة، ويعيّر به بقيّة الدّهر. فكان ذلك واقعاً في الغالب على الرّجال دون النّساء، فوقع القول بجزاء ذلك وهو القصاصُ على الرّجال دون النّساء، إذ خروجُ الكلام على غالب الأحوال هي الفصاحةُ العربيّة والقواعد الدينيّة.

وقد تفطّن لذلك شيخُك إمام الحرمين فجعله أصلاً من أصول الفقه، وردّ إليه كثيراً من مسائل الاجتهاد، فكيف ذهلتَ عنه وأنت تحكيه وتعوّل في تصانيفك عليه»[(١)(٢)].

والمسألة قد اختلف فيها الفقهاء على قولين اثنين:

القول الأوّل: أنّ النّساء لهنّ مدخل في الدّم، وأنّ القصاص حقّ لجميع الورثة من ذوي الأنساب والأسباب والرّجال والنّساء والصّغار والكبار، فمن عفا منهم صحّ عفوُه وسقط القصاص ولم يبق لأحدٍ إلى القاتل سبيلٌ، وبه قال الجمهور أبو حنيفة[(٣)]، ومالك في رواية[(٤)]، والشّافعيّ

---

(١) أحكام القرآن ١٢٠٨/٣.

(٢) هذا حاصل ما جرى من نقاش بين هؤلاء الأعلام القاضي إسماعيل والهرّاسيّ وابن العربيّ، وهي تمثّل جانباً من الاعتراضات الفقهيّة والمناقشات العلميّة التي يتداولها الفقهاءُ بينهم في مجالس الدّروس وسطور الكتب ولا تخلو هي الأخرى من قسوة في الأسلوب على المخالف، وقصدُ الجميع خدمة الشّريعة والوصول إلى الحقّ ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، فرحمة الله عليهم أجمعين.

(٣) انظر: مختصر الطّحاويّ ٢٣٩.

(٤) انظر: المعونة ١٣١١/٣، وأحكام القرآن لابن العربيّ ١٢٠٧/٣.

وهو المنصوص عند الشّافعيّة[١]، وأحمد[٢].

القول الثّاني: أنّ النّساء لا مدخل لهنّ في الدّم وليس لهنّ في العفو تأثيرٌ، وبه قال مالك في رواية هي المشهورة في المذهب[٣]، والشّافعيّ في وجه[٤]، وهو قول القاضي إسماعيل بن إسحاق.

الأدلّة:

احتجّ الجمهور القائلون بأنّ للمرأة حقًّا في الدّم ولها تأثير في العفو بما يلي:

١ ـ عموم قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾[٥]، وذلك شاملٌ للرّجال والنّساء وغيرهم ممّن يرث القتيل[٦].

٢ ـ ما رواه أبو شريح الكعبيّ قال: قال رسول الله ﷺ: **«ألا إنّكم يا معشر خزاعة قتلتم هذا القتيل من هذيلٍ وإنّي عاقلُه، فمن قتل له بعد مقالتي هذه قتيلٌ فأهلُه بين خيرتين؛ أن يأخذوا العَقْلَ أو يَقتلوا»**[٧]، والأهل يقع على الرّجال والنّساء[٨]، بدليل قول النّبيّ ﷺ: **«من يعذرني من رجل بلغني أذاه في أهلي، فو الله ما علمتُ على أهلي إلاّ خيراً، وقد ذكروا رجلاً ما**

---

(١) انظر: البيان ٣٩٧/١١.

(٢) انظر: المغني ٥٨١/١١.

(٣) انظر: المعونة ١٣١١/٣، وأحكام القرآن لابن العربيّ ١٢٠٧/٣.

(٤) انظر: البيان ٣٩٧/١١.

(٥) الإسراء: الآية ٣٣.

(٦) انظر: أحكام ابن العربيّ ١٢٠٧/٣.

(٧) أخرجه الشّافعيّ في المسند ٣٤٣ ـ العلميّة، وأبو داود ٢٥٢/٢، رقم: ٤٥٠٤، والتّرمذيّ ٢١/٤، رقم: ١٤٠٦، والطّحاويّ في شرح معاني الآثار ١٧٤/٣، والبيهقيّ في الكبرى ٥٧/٨، من طريق ابن أبي ذئبٍ، حدّثني سعيد بن أبي سعيد قال: سمعتُ أبا شريح به. قال التّرمذيّ: «هذا حديثٌ حسن صحيح». كما صحّحه ابن حزم في المحلّى ١٦٨/٨، والسّهيليّ ـ كما في نصب الرّاية ٣٥١/٤ ـ.

(٨) انظر: المعونة ١٣١٢/٣، والبيان ٣٩٨/١١، والمغني ٥٨١/١١.

علمتُ عليه إلاّ خيراً، وما كان يدخل على أهلي إلاّ معي[(١)]»[(٢)].

٣ ـ ما رواه الأوزاعيّ، أنّه سمع حصناً[(٣)]، أنّه سمع أبا سلمة يخبر عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**على المقتتلين أن ينحجزوا الأوّل فالأوّل وإن كانت امرأةً**»[(٤)].

قال أبو عبيد: «معنى قوله ﷺ: «**ينحجزوا**» يكفّوا عن القصاص»[(٥)].

٤ ـ عن زيد بن وهب أنّ عمر بن الخطّاب رُفع إليه رجلٌ قتل رجلاً، فأراد أولياءُ المقتول قتلَه، فقالت أختُ المقتول ـ وهي امرأةُ القاتل ـ: قد عفوتُ عن حصّتي من زوجي. فقال عمر: عَتَقَ الرّجلُ من القتل[(٦)].

٥ ـ ولأنّه جعل القَوَدَ لمن جعل له الدّية، ولا خلاف أنّ الدّية لجميع الورثة فكذلك القود[(٧)].

واحتجّ القائلون بعدم دخول المرأة في دم القصاص ولا أثر لعفوها أنّ طلب القصاص مبناه على النّصرة والحماية وليست المرأة من أهلها، وإليه وقعت الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا[(٨)]﴾[(٩)].

---

(١) يريد الصّدّيقة عائشة أمّ المؤمنين زوج رسول الله ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري ٩٤٤/٢، رقم: ٢٥١٨، ومسلم ٢١٣٣/٤، رقم: ٢٧٧٠.

(٣) قال المزّيّ في تهذيب الكمال ٥١١/٦: «قال إسماعيل بن إسحاق القاضي عن عليّ بن المدينيّ: حصن الذي روى عنه الأوزاعيّ عن أبي سلمة عن عائشة أنّ النّبيّ ﷺ قال: **على المقتتلين أن ينحجزوا**، هو حصن بن محصن». ثمّ نقل المزّيّ قول الدّارقطنيّ فيه: يعتبر به. وانظر: ميزان الاعتدال ٣١٠/٢.

(٤) أخرجه أبو داود ١٨٣/٤، رقم: ٤٥٣٨، والنّسائيّ ٣٨/٨، رقم: ٤٧٨٨، من طريق الوليد، عن الأوزاعيّ به.

(٥) غريب الحديث ١٦٠/٢.

(٦) أخرجه عبدالرّزّاق في مصنّفه ١٣/١٠، رقم: ١٨١٨٨ عن معمر، عن الأعمش، عن زيد بن وهب به. وصحّح إسنادَه الألبانيُّ في إرواء الغليل ٢٨٠/٧.

(٧) انظر: المعونة ١٣١٢/٣، والبيان ٣٩٨/١١، والمغني ٥٨٢/١١.

(٨) الإسراء: الآية ٣٣.

(٩) انظر: المعونة ١٣١٢/٣، وأحكام ابن العربيّ ١٢٠٧/٣.

والذي يظهر قوّة ما ذهب إليه جمهور الفقهاء لقوّة أدلّتهم وخلّوها عن المعارض المعتبر، وأمّا ما احتجّ به الآخرون من كون المرأة ليست من أهل النّصرة فيجاب عنه بأمرين:

الأوّل: أنّه لا يلزم من كونها كذلك سقوط حقّها في دم القصاص.

الثّانية: أنّ أولياء المقتول منصورون بحقّ الشّرع حيث لم يذهب دم قتيلهم هدراً وأوجب القصاص على قاتله، والله تعالى أعلم.

٢١٨ ـ المسألة الثّانية: استتابة الإباضية[١] والقدريّة[٢]:

ذكر القاضي إسماعيل بن إسحاق رحمه الله تعالى أنّ مالكاً كان يرى استتابة الإباضيّة والقدريّة؛ فإن تابوا وإلاّ قتلوا. ورواه القاضي إسماعيل، عن أبي ثابتٍ[٣]، عن ابن القاسم، عن مالكٍ. وقال القاضي: قلتُ لأبي ثابتٍ: هذا رأيُ مالكٍ في هؤلاء حَسْبُ؟ قال: بل في كلّ أهل البدع.

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق:

«وإنّما رأى مالكٌ ذلك فيهم لإفسادهم في الأرض، وهم أعظم إفساداً من المحاربين؛ لأنّ إفساد الدِّين أعظم من إفساد المال لا أنّهم كفّار»[٤].

فهذا رأي مالك في القدريّة والإباضيّة أنّهم يستتابون فإن تابوا وإلاّ قتلوا، درءاً لفسادهم لا أنّهم كفّار. وقد روي عنه في القدريّة قول آخر

---

(١) الإباضيّة: فرقةٌ من الخوارج رأسهم عبدالله بن يحيى بن إباض، خرج في أيّام مروان الحمار، وانتشر مذهبُه بالمغرب. ومذهبُه أنّ العباد يخلقون أفعالهم، ويكفّر بالكبائر، وأنّه ليس في القرآن خصوصٌ، ومن خالفه كفر وحلّ له دمُه ومالُه، انظر: تاريخ الإسلام للذّهبيّ، وفيات ٣٣٤هـ، ص ٣٣.

(٢) فرقةٌ تنفي أنّ الله عزّ وجلّ شاء أعمال العباد وأرادها منهم، كما نفوا أنّه سبحانه خالق أفعال العباد، فينكرون عموم المشيئة، وعموم الخَلْق. انظر: اعتقاد أهل السّنّة للاّلكائيّ ٤/٦٩٤ ـ ٧٠٥، والفرق بين الفرق ١٨، ٢٠٥ ـ ٢١٠.

(٣) محمّد بن عبيدالله بن محمّد المدنيّ من شيوخ القاضي إسماعيل.

(٤) التّمهيد ٤/٢٣٨.

بتكفيرهم، وجمع بين القولين بأنّ ما روي عنه من الحكم بكفرهم إنّما هو تكفير للقدريّة المنكرة لعلم الله السّابق للأشياء قبل كونها، وأمّا ما روي عنه من عدم تكفيرهم فهو محمول على القدريّة المثبتة للعلم والمنكرة لعموم الخلق والمشيئة، وقد أفتى مالكٌ بهجرهم وعدم السّلام عليهم والنهي عن الصّلاة خلفهم أو مناكحتهم، وذلك يعني أنّهم مبتدعة وليس كفّاراً(١).

[٢١٩] ـ المسألة الثّالثة: حكم قتل الخوارج(٢):

ذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى إلى وجوب قتال الخوارج إذا خرجوا على الإمام وشقّوا عصا الطّاعة، وإنّما يقاتلون من أجل خروجهم على الجماعة(٣).

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق:

«رأى مالكٌ قتلَ الخوارج وأهل القدر من أجل الفساد الدّاخل في الدِّين، وهو من الفساد في الأرض، وليس إفسادُهم بدون فساد قطّاع الطّريق والمحاربين للمسلمين على أموالهم، فوجب بذلك قتلُهم، إلاّ أنّه يرى استتابتهم لعلّهم يراجعون الحقّ، فإن تمادوا قُتلوا على إفسادهم لا على كفر»(٤).

---

(١) انظر: تفصيلاً أكثر لما روي عن مالك في هذا كتاب «منهج الإمام مالك في إثبات العقيدة» ٤٩٧ ـ ٥٠٤ لسعود بن عبدالعزيز الدّعجان.

(٢) الخوارج: فرقة من الفرق الإسلاميّة، كان أوّل خروجهم على أمير المؤمنين الخليفة الرّاشد عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه حين جرى التّحكيمُ بين عليّ ومعاوية رضي الله عنهما، وكان مع خروجهم تأويلاتٌ في القرآن، ومذاهب سوءٍ ومفارقة لسلف هذه الأمّة من الصّحابة والتّابعين لهم بإحسان، الذي أخذوا الكتاب والسّنّة عنهم، وتفقّهوا معهم، فخالفوا في تأويلهم ومذاهبهم الصّحابة والتّابعين وكفّروهم، وكفّروا المسلمين بالمعاصي، واستحلّوا بالذّنوب دماءهم، وكان خروجهم ـ فيما زعموا ـ تغييراً للمنكر، وردًّا للباطل، فكان ما جاؤوا به أعظم المنكر وأشدّ الباطل.
انظر: التّمهيد ٣٢٢/٢٣، وفتح الباري ٢٨٣/١٢ ـ ٢٨٥، و«منهج الإمام مالك في إثبات العقيدة» ٤٩٧ ـ ٥٠٤.

(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٥٨٤/٨.

(٤) التّمهيد ٣٣٧/٢٣ ـ ٣٣٨.

وما ذكره مالك وفسّره القاضي إسماعيل من قتال الخوارج إذا خرجوا على العدل وشقّوا عصا الطّاعة وقاتلوا المسلمين عليه الإجماع بين العلماء، وهذه بعض أقوالهم في ذلك:

قال المهلّب بن أبي صفرة[1] «أجمع العلماءُ أنّ الخوارج إذا خرجوا على الإمام العدل وشقّوا عصا المسلمين ونصبوا راية الخلاف أنّ قتالهم واجبٌ، وأنّ دماءهم هَدَرٌ، وأنّه لا يتبع مُنْهَزِمُهُم، ولا يُجْهَزُ على جريحهم»[2].

وقال محمّد بن جرير الطّبريّ: «والدّليل على ذلك أنّ النّبيّ ﷺ إنّما أذن في قتلهم عند خروجهم لقوله ﷺ: **«يخرج قومٌ في آخر الزّمان أحداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من قول خير البريّة، لا يجاوز إيمانُهم حناجرَهم، يمرقون من الدّين كما يمرق السّهم من الرَّمِيّة، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإنّ في قتلهم أجراً لمن قتلهم يوم القيامة»**[3]. فبان بذلك أنّه لا سبيل للإمام على من كان يعتقد الخروج عليه أو يُظهر ذلك بقول ما لم ينصب حرباً أو يُخِفْ سبيلاً. وهذا إجماعٌ من سلف الأمّة وخَلَفِهِم»[4].

وقال ابن عبدالبرّ: «أجمع العلماء على أنّ من شقّ العصا، وفارق الجماعة، وشهر على المسلمين السّلاح، وأخاف السّبيل، وأفسد بالقتل والسّلب، فقتلهم وإراقة دمائهم واجبٌ؛ لأنّ هذا من الفساد العظيم في الأرض، والفسادُ في الأرض موجبٌ لإراقة الدّماء بإجماع، إلاّ أن يتوب فاعلُ ذلك من قبل أن يُقدر عليه، والانهزامُ عندهم ضربٌ من التّوبة،

(١) المهلّب بن أحمد بن أبي صفرة الأسديّ الأندلسيّ مصنّف «شرح صحيح البخاريّ» الذي اعتمده ابنُ بطّال كثيراً في شرحه للصّحيح، توفّي سنة ٤٣٥هـ، انظر: سير أعلام النّبلاء ٥٧٩/١٧.

(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٥٨٤/٨.

(٣) أخرجه البخاري ٢٨٣/١٢، رقم: ٦٩٣٠، ومسلم ٧٤٦/٢ ـ ٧٤٧، رقم: ١٥٤، من حديث عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطّال ٥٨٤/٨ ـ ٥٨٥.

وكذلك من عجز عن القتال لم يقتل إلاَّ بما وجب عليه قبل ذلك»[١].

وقال القاضي عياض: «أجمع العلماءُ على أنّ الخوارج وأشباههم من أهل البدع والبغي من خرجوا وخالفوا رأي الجماعة، وشقّوا عصا المسلمين، ونصبوا راية الخلاف، أنّ قتالهم واجبٌ بعد إنذارهم، والإعذار إليهم قال الله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾[٢]، لكن لا يجهز على جريحهم، ولا يتبع منهزمهم، ولا تقتل أسراهم، ولا تستباح أموالهم»[٣].

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) التّمهيد ٣٣٩/٢٣.
(٢) الحجرات: الآية ١٢.
(٣) إكمال المعلم ٦١٣/٣ ـ ٦١٤، وعنه النّوويّ في شرح مسلم ١٧٠/٧.



الخاتمة

وفيها نتائج البحث



أوّلاً: لقد يسّر المولى جلّ جلالُه أن يعيش المرءُ في رحاب فقيه من فقهاء الإسلام كان له دور بارز في خدمة الفقه الإسلاميّ عموماً والمالكيّ على وجه الخصوص، وقد أثبت البحثُ بما لا يدع مجالا للشّكّ أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق جهبذ من جهابذة العلماء، وفقيه من الطّراز الأوّل حيث اعتمد في اختياراته الفقهيّة على أدلّة من الكتاب والسّنّة والإجماع والقياس وغيرها من أصول تدلّ على عقليّة اجتهاديّة تحلّى به القاضي إسماعيل، فلم يكن مالكيًّا مقلِّداً بل عالماً جليلاً إذا اقتنع برأي مالك في المسألة فعن دليل واضح، وكذا إذا ظهر له الصّوابُ في غير رأي مالك اتّبعه مع الحجّة والدّليل.

ثانياً: لقد عاش القاضي في فترة زمنيّة قريبة من عصر أكابر الحفّاظ فمن شيوخه ابن المدينيّ وأضرابه من أئمّة الحديث، ممّا ساعد القاضي إسماعيل على التّميّز بأسانيد عالية عن شيوخه، وقد وظّف مخزونه الحديثيّ في دراسة الفقه دراسة معمّقة، تعتمد الدّليل والحجّة.

ثالثاً: ثمّ إنّه قريب العهد بإمام دار الهجرة فليس بينهما إلاّ رجلان، فهو يروي آراء مالك إمام المذهب عن شيخه أبي ثابت عن ابن القاسم عن مالك، وقد ساعد هذا القرب في استيعاب أكبر عدد ممكن من آراء مالك، ودراستها على ضوء ما ظهر للقاضي من حجج وأدلّة.

رابعاً: لقد كان لآراء القاضي إسماعيل صدى في أوساط الفقهاء، حيث اهتمّ المالكيّة بآرائه خاصّة إذا خالفت مشهور مذهب مالك؛ وذلك يدلّ بشكل واضح على قيمة علميّة لتلك الآراء التي تبنّاها عالم مالكيّ وخالف بها رأي إمام المذهب.

خامساً: كما اهتمّ بها كثير من مخالفي مذهب مالك، خاصّة إذا تصدّى القاضي إسماعيل للرّدّ على إمام من أئمّة الفقه كأبي حنيفة والشّافعيّ وغيرهما، ممّا أفرز مناقشات علميّة كان لها أثر في إثراء الفقه الإسلاميّ.

سادساً: لقد تجلّى من خلال هذا البحث مكانة القاضي إسماعيل وصدق ما وصفوه به من الإمامة في الفقه، وجهده في نشر مذهب مالك في ربوع العراق وغيره، حتّى عدّ شيخ المدرسة المالكيّة بحقٍّ، والنّاظر في هذه الاختيارات يلمح قدرته على الاحتجاج والتّعليل ممّا يصدق عليه فعلاً أنّه شيخ هذه المدرسة.

سابعاً: تمثّل هذه الدّراسة جانباً من جوانب شخصيّة القاضي إسماعيل وهي ريادتُه في مجال الفقه، وتبيّن لي أنّه ما زال محتاجاً لكشف جوانب أخرى من موسوعيته في العلوم كالقراءات والحديث والتّفسير؛ وما تلك المرويّات المسندة الكثيرة جدًّا والتي رواها القاضي بأسانيده العالية عن شيوخه إلاّ نواة يمكن من خلالها جمع: «مسند حديث القاضي إسماعيل بن إسحاق»، ولا يخفى ما لذلك من قيمة في إثراء الاستدلال على المسائل الفقهيّة لدى المدرسة المالكيّة على وجه الخصوص.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

ملحق بمسائل فيها



اختيارات للقاضي إسماعيل

١ ـ **المسألة الأولى**: في سنّ اليأس وأنّه لا حدّ له ذكرها ابن القيّم في زاد المعاد ٥/٦٥٩ ـ ٦٦٢، ونقل عن القاضي إسماعيل نقلًا مطوّلاً من كتابه أحكام القرآن، وانظر المقدّمات لابن رشد ١/٥١١.

٢ ـ **المسألة الثّانية**: فيمن فرّط في الظّهر والعصر حتّى بقي من النّهار مقدار خمس ركعات وباع حينئذ أو اشترى فسخ ذلك كمن باع أو اشترى يوم الجمعة في الوقت المنهيّ عنه. ذكرها أبو الحسن المعافري ت ٥٤٣هـ في رسالته في الأذان ص ٨٠ المطبوعة ضمن مجموعة رسائل في الفقه واللّغة بتحقيق د. عبدالله الجبوري سنة ١٩٨٢م ـ دار الغرب الإسلامي.

٣ ـ **المسألة الثّالثة**: في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ وأنّ المراد بـ: ﴿رِّجَالِكُمْ﴾ الأحرار. قال ابن العربي: واختاره القاضي أبو إسحاق وأطنب فيه. أحكام القرآن ١/٢٥١.

٤ ـ **المسألة الرّابعة**: في أنّ العقد على البنت يحرّم الأمّ خلافاً لما روي عن عليّ وجابر وابن الزّبير وزيد بن ثابت. قال ابن العربي: وقد ردّ القاضي أبو إسحاق الرّواية عن زيد بن ثابت. أحكام القرآن ١/٣٧٦.

٥ ـ **المسألة الخامسة**: أنّ الحَكَمين في آية: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ هما قاضيان لا وكيلان كما ذهب إليه الشّافعي، ولا شاهدان كما ذهب إليه الحسن. أحكام القرآن لابن العربي ١/٤٢٢، ٤٢٣.

٦ ـ **المسألة السّادسة**: في أنّ آية: ﴿وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ ليست من باب الكفالة في شيء، وقد ردّ عليه ذلك ابن العربي في أحكام القرآن ٣/١٠٩٥.

٧ ـ **المسألة السّابعة**: في حال الخنثى وما يعد. قال إسماعيل: لا أحفظ عن مالك في الخنثى شيئاً. وحكي عنه أنّه جعله ذكراً. وحكي عنه أنّه جعل له نصف ميراث ذكر ونصف ميراث أنثى، وليس بثابت عنه. أحكام ابن العربي ١٦٧٤/٤.

٨ ـ **المسألة الثّامنة**: في تخميس السّلب فرأى أنّ الأمر للإمام إن شاء خمّسه وإن شاء لم يخمّسه، وهو ما حكاه ابن خويز منداد عن مالك. إكمال المعلم ٦١/٦.

٩ ـ **المسألة التّاسعة**: في التّرخّص في سفر المعصية فقد نحا إلى رأي مالك في المسألة وهو جواز ذلك. قال إسماعيل: لأنّ قتله نفسه إذا لم يأكل معصية ثانية. إكمال المعلم ٣٧٥/٦.

١٠ ـ **المسألة العاشرة**: في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ وأنّها الوجه والكفّان. قال إسماعيل: لأنّه الذي يبدو من المرأة في الصّلاة. إكمال المعلم ٥٢٠/٦.

١١ ـ **المسألة الحادية عشرة**: في تحليف الرّجل يميناً واحدة في حقّ لرجلين. قال أبو سعيد الاصطخري: استحلف إسماعيل بن إسحاق القاضي رجلاً في حقّ لرجلين يميناً واحدة، فأجمع فقهاء زماننا على أنّه خطأ. انتهى من حاوي الماوردي ٣١٦/١٦، وانظر طبقات السّبكي ٣٣٢/٣، والمغني ٧٢/١٤.

١٢ ـ **المسألة الثّانية عشرة**: أنّ أمّ الولد إذا دخلت في الحيضة جاز لها أن تتزوّج وذلك بناء على أنّ المراد بالقرء الطّهر. قال إسماعيل لمن ناظره في ذلك: نعم تحلّ للأزواج لأنّ ظهور الدّم براءة لرحمها في الأغلب المعمول به. التّمهيد ٩٩/١٥، ١٠٠، المغني ٢٠٢/١١.

١٣ ـ **المسألة الثّالثة عشرة**: أنّه يجزىء في كفّارة اليمين إذا كان في المدينة مدّ، وأمّا سائر البلدان فمن أوسط طعامهم. نقل ذلك إسماعيل عن مالك كما في مجموع الفتاوى ٣٤٩/٣٥، ٣٥٠.

فهارس الرّسالة



١ ــ فهرس الآيات



الآية ورقمها | الصّفحة

الآية ورقمها	الصّفحة

* الأنعام

* الأعراف

* الأنفال

الآية ورقمها — الصّفحة

* التّوبة

* يوسف

* الرّعد

* إبراهيم

* النّحل

* الإسراء

الآية ورقمها	الصّفحة

الآية ورقمها | الصَّفحة

* الفرقان

* العنكبوت

الآية ورقمها	الصفحة

* الأحزاب

* الشّورى

* الدّخان

* محمّد

* الفتح

* الحجرات

* المجادلة

الآية ورقمها | الصّفحة

* الحشر

* الممتحنة

* الطّلاق

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

٢ ـ فهرس الأحاديث



الحديث | الصّفحة

الحديث	الصّفحة

الحديث	الصّفحة

الحديث | الصّفحة

* ب ـ ت ـ ث

* ج ـ ح ـ خ

الحديث	الصّفحة

* د ـ ذ ـ ر ـ ز

* س ـ ش ـ ص ـ ض

الحديث	الصَّفحة

* ط ـ ع ـ غ

* ف ـ ق ـ ك

الحديث	الصّفحة

* ـ ل ـ

الحديث	الصّفحة

الحديث	الصّفحة

الحديث	الصّفحة

* ن ـ هـ ـ

الحديث	الصّفحة

*** - و - ي**

❑ ❑ ❑ ❑ ❑



٣ ــ فهرس الآثار

الأثر	الصّفحة

* ـ أ ـ

الأثر	الصّفحة

الأثر	الصّفحة

الأثر | الصّفحة

* ب ـ ت ـ ح

الأثر | الصّفحة

* خ - ر - س - ش

* ص - ع - غ - ف - ق

* ك - ل

الأثر	الصّفحة

الأثر	الصّفحة

*** م - و - ي**

❑ ❑ ❑ ❑ ❑

٤ ـ فهرس الأعلام المترجم لهم

٥ ـ فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة



٦ ـ فهرس المصادر والمراجع

١ ـ **أبحاث فقهيّة في قضايا الزّكاة المعاصرة:**
تأليف د. محمّد سليمان الأشقر وأصحابه، دار النّفائس، ط الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، الأردن.

٢ ـ **إثارة الفوائد المجموعة في الإشارة إلى الفرائد المسموعة وهو ثبت العلائيّ:**
لأبي سعيد خليل بن كيكلديّ العلائيّ ٧٦١هـ، مخطوط في دار الكتب المصريّة، تحت رقم: [١ م ـ مصطلح].

٣ ـ **إجماعات ابن عبدالبرّ في العبادات جمعاً ودراسة:**
تأليف عبدالله بن مبارك بن عبدالله البوصيّ، دار طيبة، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، الرّياض.

٤ ـ **أحكام أهل الذّمّة:**
لأبي عبدالله محمّد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزيّة ٧٥١هـ، حقّقه وعلّق حواشيه د. صبحب الصّالح، دار العلم للملايين، ط الثّالثة، ١٩٨٣هـ، بيروت ـ لبنان.

٥ ـ **أحكام تشريعات الحدود الزّنا القذف الخمر:**
للدّكتور محمّد سامي النّبراويّ، مكتبة غريب، ليبيا.

٦ ـ **أحكام الجنائز:**
لأبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، المكتب الإسلاميّ، ١٩٨٦م.

٧ ـ **أحكام الخلع في الشّريعة الإسلاميّة:**
للدّكتور عامر سعيد الزّيباريّ، دار ابن حزم، ط الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، بيروت ـ لبنان.

٨ ـ **أحكام الذّكاة الشّرعيّة:**
للدّكتور صالح بن فوزان الفوزان، دار الصّميعيّ، ط الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، الرّياض.

٩ ـ **أحكام العورة والنّظر بدليل النّصّ والنّظر:**
لمساعد بن قاسم الفالح، مكتبة المعارف، ط الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، الرّياض.

١٠ ـ **أحكام القرآن:**
للقاضي أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق المالكيّ ٢٨٢هـ، قطعة مخطوطة عتيقة أصلُها في معهد رقادة بتونس، تقع في ٥٣ ورقة، كتبت بخطّ أندلسيّ قديم، وهي مبتورة الأوّل والآخر، عندي صورة ورقيّة منها.

١١ ـ **أحكام القرآن:**
لأبي بكر أحمد بن عليّ الرازي الجصاص ٣٧٠هـ، ضبط نصه وخرج آياته عبدالسلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، بيروت ـ لبنان.

١٢ ـ **أحكام القرآن:**
لأبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي ٥٤٣هـ، تحقيق محمد علي البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م، مصر.

١٣ ـ **أحكام القرآن:**
لأبي الحسن عليّ بن محمّد الطّبريّ المعروف بالكيا الهرّاسيّ ٥٠٤ هـ، دار الكتب العلميّة، ط الثّانية، بيروت ـ لبنان.

١٤ ـ **أحكام النّجاسات في الفقه الإسلاميّ:**
لعبدالمجيد محمود صلاحين، دار المجتمع، ط الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م، جدّة.

١٥ ـ **أخبار القضاة:**
لوكيع محمّد بن خلف بن حيّان ٣٠٦هـ، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.

١٦ ـ **اختلاف أقوال مالك وأصحابه:**
لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمّد بن عبدالبرّ النّمريّ القرطبيّ ٤٦٣هـ، نسخة محفوظة بالخزانة العامّة بالرّباط، وتوجد صورة منه بقسم المخطوطات بالجامعة الإسلاميّة تحت رقم: ٩٢٣، لكنّها ناقصة من آخرها.

١٧ ـ **اختلاف العلماء:**
لأبي عبدالله محمد بن نصر المروزي ٢٩٤هـ، حققه وعلق عليه صبحي السامرائي، عالم الكتب، ط الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٨ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل:**
لأبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، المكتب الإسلامي، ط الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، بيروت ـ دمشق.

١٩ ـ **أزهار الرياض في أخبار عياض:**
لشهاب الدّين أحمد بن محمد المقَّري التلمساني ١٠٤١هـ، طبع تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة.

٢٠ ـ **أسباب نزول القرآن:**
لأبي الحسن عليّ بن أحمد الواحديّ ٤٨٧هـ، تحقيق: السيّد أحمد صقر، دار القبلة، ط الثّانية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، جدّة.

٢١ ـ **أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك:**
لأبي بكر بن حسن الكشناوي، دار الفكر، ط الثانية، بيروت ـ لبنان.

٢٢ ـ **اصطلاح المذهب عند المالكيّة:**
بقلم: د. محمّد إبراهيم أحمد عليّ، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، ط الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، دبيّ.

٢٣ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن:**
لمحمّد الأمين بن محمّد المختار الشّنقيطيّ، مطبعة المدنيّ، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م.

٢٤ ـ **إعلاء السّنن:**
لظفر أحمد العثمانيّ التّهانويّ ١٣٩٤هـ، حقّقه وعلّق عليه محمّد تقيّ عثمانيّ، إدارة القرآن والعلوم الإسلاميّة، ط الأولى، ١٣٩٦هـ، باكستان.

٢٥ ـ **إعلام العابد في حكم تكرار الجماعة في المسجد الواحد:**
لأبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن حزم، ط الثّالثة، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، بيروت ـ لبنان.

٢٦ ـ **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين:**
لأبي عبدالله محمّد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزيّة ٧٥١هـ، راجعه وقدّم له وعلّق عليه: طه عبدالرّؤوف سعد، مكتبة الكليّات الأزهريّة، ط الثّانية، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م، مصر.

٢٧ ـ **إغاثة اللّهفان في حكم طلاق الغضبان:**
لأبي عبدالله محمّد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزيّة ٧٥١هـ، عني بتصحيحه وتخريجه وتعليق حواشيه محمّد عفيفي، المكتب الإسلاميّ، ومكتبة الخاني، ط الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، دمشق ـ الرّياض.

٢٨ ـ **إغاثة اللّهفان من مصايد الشّيطان:**
لأبي عبدالله محمّد بن أبي بكر الشّهير بابن قيّم الجوزيّة ٧٥١هـ، دار المعرفة، ط الثّانية، ١٣٩٥هـ، بيروت ـ لبنان.

٢٩ ـ **إكمال المعلم بفوائد مسلم:**
للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى السّبتيّ اليحصبيّ ٥٤٤هـ، ـ تحقيق: د.يحيى إسماعيل، دار الوفاء، ومكتبة الرّشد، ط الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، المنصورة ـ الرّياض.

٣٠ ـ **إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرّجال:**
لعلاء الدّين مغلطاي بن قليج بن عبدالله الحنفيّ ٧٦٢هـ، تحقيق: عادل بن محمّد وأسامة بن إبراهيم، النّاشر: الفاروق الحديثة للطّباعة، القاهرة، وتوزيع: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط الأولى.

٣١ ـ **إنباه الرّواة على أنباه النّحاة:**
لأبي الحسن عليّ بن يوسف القفطيّ ٦٢٤هـ، دار الفكر العربيّ ومؤسّسة الكتب الثّقافيّة، ط الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، القاهرة ـ بيروت.

٣٢ ـ **أوضح المسالك وأسهل المراقي إلى سبك إبريز الشيخ عبدالباقي:**
لمحمّد بن أحمد الرّهونيّ ١٢٣٠هـ، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، وهو مصوّر عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر سنة ١٣٠٦هـ. وبهامشه حاشية لمحمّد بن المدني كنون ١٣٠٢هـ.

٣٣ ـ **إيضاح السّالك إلى قواعد الإمام مالك:**
لأبي العبّاس أحمد بن يحيى بو طاهر الخطّابيّ، اللّجنة المشتركة لنشر التّراث الإسلاميّ بين الإمارات والمغرب، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٣٤ ـ **الآثار:**
لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب ١٨٢هـ، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، ١٣٥٥هـ، القاهرة.

٣٥ ـ **الآثار:**
لأبي عبدالله محمد بن الحسن الشيباني ١٨٩هـ، عني بتصحيحه وعلق عليه

أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، ط الثانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، بيروت ـ لبنان.

٣٦ ـ ٣٦ ـ **الإبانة عن معاني القراءات:**
لأبي محمّد مكيّ بن أبي طالب حمّوش القيسيّ الأندلسيّ ٤٣٧هـ، حقّقه: د. عبدالفتّاح إسماعيل شلبيّ، دار النّهضة، مصر.

٣٧ ـ **الإجماع:**
لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر ٣١٨هـ، تحقيق د. صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة، ط الأولى، ١٤٠٢هـ، الرّياض.

٣٨ ـ **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان:**
لعلاء الدّين علي بن بلبان الفارسيّ ٧٣٩هـ، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، بيروت.

٣٩ ـ **الأخبار العلميّة من الاختيارات الفقهيّة لشيخ الإسلام ابن تيميّة:**
تأليف أبي الحسن عليّ بن محمّد بن عبّاس البعليّ الدّمشقيّ الحنبليّ، حقّقه وخرّج أحاديثه أحمد بن محمّد بن حسن الخليل، دار العاصمة، ط الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، الرّياض.

٤٠ ـ **الاختيار لتعليل المختار:**
لأبي الفضل عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفيّ ٦٨٣هـ، وعليه تعليقات الشيخ محمود أبو دقيقة، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط الثالثة، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م، بيروت ـ لبنان.

٤١ ـ **الإرشاد في معرفة علماء الحديث:**
لأبي يعلى الخليل بن عبدالله القزوينيّ الخليليّ ٤٦٦هـ، تحقيق: د. محمّد سعيد بن عمر إدريس، مكتبة الرّشد، ط الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، الرّياض.

٤٢ ـ **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار:**
لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمّد بن عبدالبرّ النّمريّ القرطبيّ ٤٦٣هـ، وثق أصوله وخرج نصوصه ورقمها وقنن مسائله وصنع فهارسه الدكتور عبدالمعطي أمين قلعجي، دار قتيبة للطباعة والنشر دمشق بيروت، دار الوعي حلب القاهرة، ط الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، القاهرة.

٤٣ ـ **الأسرار ـ مناسك الحجّ:**
لأبي زيد عبدالله بن عمر الدّبّوسيّ الحنفيّ ٤٣٠هـ، تحقيق: د.نايف بن نافع العمري، دار المنار، القاهرة.

٤٤ ـ **الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى:**
لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبرّ النّمريّ القرطبيّ ٤٦٣هـ، دراسة وتحقيق وتخريج: د.عبدالله مرحول السّواملة، منشورات دار ابن تيمية، ط الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٤٥ ـ **الأشباه والنّظائر:**
لتاج الدّين عبدالوهّاب بن عليّ بن عبدالكافي السّبكيّ ٧٧١هـ، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعليّ محمّد عوض، دار الكتب العلميّة، ط الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، بيروت ـ لبنان.

٤٦ ـ **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية:**
لجلال الدين عبدالرحمٰن بن أبي بكر السّيوطي ٩١١هـ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩م، مصر.

٤٧ ـ **الأشباه والنّظائر:**
لزين الدّين بن إبراهيم بن نجيم الحنفيّ٩٧٠هـ، إدارة القرآن والعلوم الإسلاميّة، باكستان.

٤٨ ـ **الإشراف على نكت مسائل الخلاف:**
للقاضي أبي محمّد عبدالوهّاب بن عليّ بن نصر البغداديّ ٤٢٢هـ، قارن بين نسخه وخرّج أحاديثه وقدّم له الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، بيروت ـ لبنان.

٤٩ ـ **الإشراف على مذاهب العلماء:**
لأبي بكر محمّد بن إبراهيم بن المنذر النّيسابوريّ ٣١٨هـ، حقّقه وقدّم له وخرّج أحاديثه أبو حمّاد صغير أحمد محمّد حنيف، دار طيبة، ط الأولى، الرّياض.

٥٠ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة:**
لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ، تحقيق د.طه محمد الزيني، مكتبة ابن تيمية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٥١ ـ **الأصل المعروف بالمبسوط:**
لأبي عبدالله محمد بن الحسن الشيباني ١٨٩هـ، تصحيح وتعليق أبو الوفاء الأفغاني، عالم الكتب، ط الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، بيروت.

٥٢ ـ **الاعتبار في النّاسخ والمنسوخ من الآثار:**
لأبي بكر محمّد بن موسى الحازميّ ٥٨٤ هـ، حقّقه: د.عبدالمعطي أمين قلعجي، دار الوعي، ط الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٢م، حلب.

٥٣ ـ **الاعتصام:**
لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشّاطبيّ ٧٩٠هـ، حقّقه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التّوحيد، ط الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، البحرين.

٥٤ ـ **الأعلام:**
لخير الدين بن محمود بن محمد الزركلي الدمشقي ١٣٩٦هـ، دار العلم للملايين، ط التاسعة، ١٩٩٠م، بيروت ـ لبنان.

٥٥ ـ **الإعلام بوفيات الأعلام:**
لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٧٤٨هـ، تحقيق: مصطفى بن علي عوض وربيع أبو بكر عبدالباقي، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، ط الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، بيروت ـ لبنان.

٥٦ ـ **الإفصاح عن معاني الصّحاح:**
لأبي المظفّر يحيى بن محمّد بن هبيرة الحنبليّ ٥٦٠هـ، المؤسّسة السّعيدية، ط الأولى، ١٣٩٨هـ، الرّياض.

٥٧ ـ **الاقتضاب في غريب الموطّأ وإعرابه على الأبواب:**
لأبي عبدالله محمّد بن عبدالحقّ بن سليمان اليفرني التّلمسانيّ ٦٢٥هـ، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: د.عبدالرّحمٰن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، ط الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، الرّياض.

٥٨ ـ **الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل:**
لأبي النّجا شرف الدين موسى الحجّاوي المقدسي ٩٦٨هـ، تصحيح وتعليق عبداللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

٥٩ ـ **الإمام أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حمّاد بن زيد الأزديّ مولاهم البصريّ ثمّ البغداديّ المتوفّى سنة ٢٨٢هـ:**
جمع وترتيب: د.سليمان بن عبدالعزيز العرينيّ، مكتبة الرّشد، ط الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، الرّياض.

٦٠ ـ **الإمام في معرفة أحاديث الأحكام:**
لأبي الفتح محمّد بن عليّ بن وهب المشهور بابن دقيق العيد ٧٠٢هـ، ـ تحقيق: سعد بن عبدالله آل حميّد، دار المحقّق، ط الأولى، ١٤٢٠هـ، الرّياض.

٦١ ـ **الأمّ:**
لأبي عبدالله محمّد بن إدريس الشّافعيّ ٢٠٤هـ، حقّقه د.أحمد بدر الدّين حسّون، دار قتيبة، ط الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، بيروت ـ لبنان.

٦٢ ـ **الأموال:**
لأبي عبيدالقاسم بن سلام ٢٢٤هـ، تحقيق وتعليق: محمّد خليل هرّاس، دار الكتب العلميّة، ط الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، بيروت ـ لبنان.

٦٣ ـ **الانتصار في المسائل الكبار:**
لأبي الخطّاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذانيّ الحنبليّ ٥١٠هـ، تحقيق ودراسة: د.سليمان بن عبدالله العمير، مكتبة العبيكان، ط الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، الرّياض.

٦٤ ـ **الانتقاء في فضائل الأئمّة الثّلاثة الفقهاء:**
لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبرّ النّمريّ الأندلسيّ ٤٦٣هـ، اعتنى به: عبدالفتّاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة بحلب، ط الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، بيروت ـ لبنان.

٦٥ ـ **الأنساب:**
لأبي سعد عبدالكريم بن محمّد السّمعانيّ ٥٦٢هـ، تحقيق: عبدالرّحمٰن المعلّمي اليماني وآخرين، نشر محمّد أمين دمج عن طبعة دائرة المعارف العثمانيّة بالهند.

٦٦ ـ **الإنصاف فيما بين علماء المسلمين في قراءة بسم الله الرّحمٰن الرّحيم من الاختلاف:**
لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمّد بن عبدالبرّ النّمريّ القرطبيّ ٤٦٣هـ، دراسة وتحقيق: عبداللّطيف بن محمّد الجيلانيّ المغربيّ، أضواء السّلف، ط الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، الرّياض.

٦٧ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجّل أحمد بن حنبل:**
لعليّ بن سليمان المرداويّ ٨٨٥هـ، صحّحه وحققه محمّد حامد الفقي، مكتبة السنّة المحمّدية ومكتبة ابن تيمية، ط الأولى، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م، القاهرة.

٦٨ ـ **الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف:**
لأبي بكر محمّد بن إبراهيم بن المنذر ٣١٨هـ، تحقيق الدكتور أبي حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، الرياض.

٦٩ ـ **الايضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ومعرفة أصوله واختلاف الناس فيه:**
تأليف: أبي محمّد مكّي بن أبي طالب القيسيّ ٤٣٧هـ، تحقيق: د.أحمد حسن فرحات، دار المنارة، ط الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، جدّة.

٧٠ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع:**
لأبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي ٥٨٧هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثانية، ١٤٠٦هـ.

٧١ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد:**
لأبي الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن رشد القرطبيّ المشهور بالحفيد ٥٩٥هـ، كتاب الطّهارة منه، حقّقه وخرّج أحاديثه الشّيخ محمّد بن ناصر بن سلطان السّحيبانيّ، دار الخضيريّ، ط الأولى، ١٤١٩هـ، المدينة المنوّرة، وط دار المعرفة، ط الثامنة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، بيروت ـ لبنان.

٧٢ ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة:**
لجلال الدّين عبدالرحمٰن بن أبي بكر السيوطيّ ٩١١هـ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ـ لبنان.

٧٣ ـ **بلغة السالك لأقرب المسالك:**
لأحمد الصّاوي، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتوزيع، بدون تاريخ.

٧٤ ـ **بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام:**
لأبي الحسن عليّ بن محمّد ابن القطّان الفاسيّ ٦٢٨هـ، دراسة وتحقيق: د.الحسين آيت سعيد، دار طيبة، ط الأولى، ١٤١٧هـ، الرّياض.

٧٥ ـ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق:**
لزين الدّين بن إبراهيم بن محمّد الحنفيّ الشّهير بابن نجيم ٩٧٠هـ، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

٧٦ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه:**
لبدر الدين محمّد بن بهادر بن عبدالله الزّركشي ٧٩٤هـ، قام بتحريره الشيخ عبدالقادر عبدالله العاني، وراجعه عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، ط الثانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٧٧ ـ **البداية والنهاية:**
لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي ٧٧٤هـ، تحقيق: د.عبدالله بن عبد المحسن التّركيّ، هجر للطّباعة والنّشر، ط الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٧٨ ـ **البدر المنير في تخريج أحاديث الشّرح الكبير:**
لأبي حفص عمر بن عليّ الأنصاري المعروف بابن الملقن ٨٠٤هـ، ، تحقيق: أحمد شريف الدين عبدالغني، دار العاصمة، ١٤١٤هـ، الرّياض.

٧٩ ـ **البرهان في أصول الفقه:**
لأبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجوينيّ ٤٧٨هـ، تحقيق: د.عبدالعظيم الدّيب، دار الأنصار، ط الثّانية، ١٤٠٠هـ، القاهرة.

٨٠ ـ **البرهان في علوم القرآن:**
لأبي عبدالله محمّد بن بهادر بن عبدالله الزّركشيّ ٧٩٤هـ، تحقيق: يوسف المرعشليّ وجمال الذّهبيّ وإبراهيم الكرديّ، دار المعرفة، ط الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، بيروت ـ لبنان.

٨١ ـ **البناية في شرح الهداية:**
لأبي محمّد محمود بن أحمد العيني ٨٥٥هـ، تصحيح محمد عمر الرامفوري، دار الفكر، ١٤٠٠هـ، بيروت ـ لبنان.

٨٢ ـ **البيان في مذهب الإمام الشّافعيّ:**
لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمرانيّ الشّافعيّ اليمنيّ ٥٥٨هـ، اعتنى به قاسم بن محمّد النّوريّ، دار المنهاج، ط الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، بيروت ـ لبنان.

٨٣ ـ **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة:**
لأبي الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن رشد القرطبيّ الشّهير بالحفيد ٥٩٥هـ، وضمنه **المستخرجة من الأسمعة المعروف بالعتبية**، لمحمد العتبي القرطبي ٢٧٥هـ، تحقيق: د.محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، بيروت ـ لبنان.

٨٤ ـ **تاريخ جرجان:**
لأبي القاسم حمزة بن يوسف السّهميّ الجرجانيّ ٤٢٧ هـ، تحت مراقبة د.محمّد عبدالمعيد خان، عالم الكتب، ط الرّابعة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، بيروت ـ لبنان.

٨٥ ـ **تاريخ العلماء والرّواة للعلم بالأندلس:**
لأبي الوليد عبدالله بن محمد بن يوسف الأزدي المعروف بابن الفرضي ٤٠٣هـ، عني بنشره وصحّحه ووقف على طبعه عزّت العطّار الحسيني، مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع، ط الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، مصر.

٨٦ ـ **تاريخ بغداد وهو تاريخ مدينة السّلام وأخبار محدّثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها وواردبها:**
لأبي بكر أحمد بن عليّ بن ثابت الخطيب البغداديّ ٤٦٣هـ، مكتبة الخانجي بالقاهرة، والمكتبة العربية ببغداد، ط الأولى، ١٣٤٩هـ. وطبعة أخرى نشرتها دار الغرب الإسلاميّ، تحقيق: د.بشّار عوّاد معروف، ط الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، بيروت ـ لبنان.

٨٧ ـ **تاريخ الأدب العربيّ:**
لكارل بروكلمان هلك سنة ١٩٥٦م، نقله إلى العربيّة د.رمضان عبدالتّوّاب ود.السيّد يعقوب بكر، دار المعارف، ١٩٧٥م، مصر.

٨٨ ـ **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام وفيات ٢٨٢هـ، ٣٣٤هـ:**
لأبي عبدالله محمّد بن أحمد بن عثمان الذّهبي ٧٤٨هـ، تحقيق د.عمر عبدالسّلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط الأولى، ١٤٠٧هـ، بيروت.

٨٩ ـ **تاريخ التراث العربي:**
لفؤاد سزكين، نقله إلى العربية د.محمود فهمي حجازي، وراجعه د.عرفة مصطفى ود.سعيد عبدالرحيم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، الرّياض.

٩٠ ـ **تاريخ مولد العلماء ووفياتهم:**
لأبي سليمان محمّد بن عبدالله بن أحمد بن زبر الرّبعيّ الدّمشقيّ ٣٧٩هـ، دراسة وتحقيق: د.عبدالله بن أحمد بن سليمان الحمد، دار العاصمة، ط الأولى، ١٤١٠هـ، الرّياض.

٩١ ـ **تأويل مختلف الحديث:**
لأبي محمّد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدّينوريّ ٢٧٦ هـ، تحقيق: محمّد محيي الدّين، المكتب الإسلاميّ، ط الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، بيروت ـ لبنان.

٩٢ ـ **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق:**
لفخر الدّين عثمان بن علي الزّيلعي ٧٤٣هـ، دار المعرفة، ط الثانية معادة بالأوفست عن طبعة بولاق الأولى سنة ١٣١٣هـ.

٩٣ ـ **تحفة الأحوذيّ بشرح جامع التّرمذيّ:**
لأبي العلى محمّد عبدالرّحمٰن بن عبدالرّحيم المباركفوريّ ١٣٥٣هـ، أشرف على مراجعة أصوله وتصحيحه: عبدالوهّاب عبداللّطيف، مطبعة المدنيّ، ط الثّانية، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م، القاهرة.

٩٤ ـ **تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف:**
لأبي الحجّاج يوسف بن عبدالرحمٰن المِزّي ٧٤٢هـ، تحقيق الشّيخ عبدالصّمد شرف الدين، الدار القيّمة بومباي، ط الأولى، ١٣٨٤هـ، الهند.

٩٥ ـ **تذكرة الحفاظ:**
لأبي عبدالله محمّد بن أحمد بن عثمان الذّهبيّ ٧٤٨هـ، صحّحه الشّيخ عبدالرحمن بن يحيى المعلّمي، دار إحياء التّراث العربيّ، بدون تاريخ.

٩٦ ـ **تراجم الأبهريّين:**
لأبي طاهر أحمد بن محمّد السِّلفيّ ٥٧٦هـ، نسخة مخطوطة في المكتبة الظّاهريّة بدمشق ضمن مجموع رقمه: ٧٣.

٩٧ ـ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك:**
لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبيّ السّبتي ٥٤٤هـ، تحقيق محمّد بن تاويت وآخرين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ط الأولى، ١٣٨٣هـ، وطبعة بتحقيق د.أحمد بكير محمود، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دار مكتبة الفكر، طرابلس ـ ليبيا.

٩٨ ـ **تركة النّبيّ ﷺ والسّبل التي وجّهها فيها:**
تأليف: أبي إسماعيل حمّاد بن إسحاق البغداديّ ٢٦٧هـ، دراسة وتحقيق: د.أكرم ضياء العمريّ، ط الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٩٩ ـ **تسمية ما ورد به الخطيب دمشق من الكتب من روايته:**
لمحمّد بن أحمد بن محمّد المالكيّ الأندلسيّ، نشره د.محمود الطّحّان ضمن كتابه: الحافظ الخطيب البغداديّ وأثره في علوم الحديث (٢٨٢ ـ ٣٠١)، دار القرآن الكريم، ط الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، بيروت ـ لبنان.

١٠٠ ـ **تعارض البيّنات في الفقه الإسلاميّ دراسة مقارنة بين المذاهب الأربعة:**
لمحمّد عبدالله محمّد الشّنقيطيّ، ط الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

١٠١ ـ **تغليق التّعليق على صحيح البخاري:**
لأبي الفضل أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ ٨٥٢هـ، دراسة وتحقيق: سعيد عبدالرّحمٰن القزقيّ، المكتب الإسلاميّ ودار عمّار، ط الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، بيروت ـ الأردن.

١٠٢ ـ **تفسير القرآن العظيم:**
لأبي محمّد عبدالرّحمٰن بن محمّد بن إدريس ابن أبي حاتم الرّازي ٣٢٧هـ،

تحقيق: أسعد محمّد الطيّب، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، مكّة المكرمة - الرّياض.

- **تفسير الطّبريّ** = انظر جامع البيان عن تأويل آي القرآن:

١٠٣ - **تفسير القرآن:**

لأبي بكر عبدالرّزّاق بن همّام الصّنعانيّ ٢١١هـ، تحقيق: د. مصطفى مسلم، مكتبة الرّشد، ط الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، الرّياض.

١٠٤ - **تفسير غريب الموطّأ:**

لعبدالملك بن حبيب السّلميّ الأندلسيّ ٢٣٨هـ، حقّقه وقدّم له: د. عبدالرّحمٰن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، ط الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م، الرّياض.

- **تفسير القرطبيّ** = الجامع لأحكام القرآن.

١٠٥ - **تفسير القرآن العظيم:**

لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدّمشقي ٧٧٤هـ، دار المفيد، ط الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، بيروت - لبنان.

١٠٦ - **تقريب التهذيب:**

لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ٨٥٢هـ، تحقيق محمّد عوامة، دار الرّشيد، ط الأولى، ١٤٠٦هـ، حلب.

- **تلخيص المستدرك للذّهبيّ** = انظر المستدرك للحاكم.

١٠٧ - **تمام المنة في التعليق على فقه السنّة:**

لأبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، دار الرّاية للنّشر والتوزيع، ط الثالثة، ١٤٠٩هـ، الرياض.

١٠٨ - **تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق:**

لأبي عبدالله محمّد بن أحمد بن عبدالهادي المقدسيّ ٧٤٤هـ، دراسة وتحقيق وتخريج: د. عامر حسن صبري، المكتبة الحديثة، ط الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، الإمارات العربية المتّحدة.

١٠٩ - **تنوير المقالة في حل ألفاظ الرّسالة:**

لأبي عبدالله محمّد بن إبراهيم التّتائيّ ٩٤٢هـ، تحقيق وتعليق ودراسة وتخريج ودراسة: د. محمّد عايش عبدالعال شبير، ط الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

١١٠ - **تهذيب التهذيب:**

لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ٨٥٢هـ، طبع دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد، ط الأولى، ١٣٢٥هـ، الهند.

١١١ ـ **تهذيب سنن أبي داود:**
لأبي عبدالله محمّد بن أبي بكر الزّرعي الدّمشقي الشّهير بابن قيّم الجوزية ٧٥١هـ، مطبوع في هامش **مختصر سنن أبي داود**، لعبدالعظيم المنذري ٦٥٦هـ، تحقيق: أحمد شاكر ومحمد حامد الفقي، طبع مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٣٦٧هـ، القاهرة.

١١٢ ـ **تهذيب الفروق:**
لمحمّد علي بن حسين المالكيّ، مطبوع في هامش **الفروق** لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي القرافي ٦٨٤هـ، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

١١٣ ـ **تهذيب الكمال في أسماء الرجال:**
لأبي الحجّاج يوسف بن عبدالرّحمٰن المزّيّ ٧٤٢هـ، حقّقه وضبط نصّه وعلّق عليه: د.بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

١١٤ ـ **تهذيب اللّغة:**
لأبي منصور محمّد بن أحمد الأزهريّ ٣٧٠هـ، تحقيق: عبدالسّلام هارون، طبع المؤسّسة المصريّة العامّة للتّأليف، سنة ١٣٨٤هـ، مصر.

١١٥ ـ **التاج والإكليل لمختصر خليل:**
لأبي عبدالله محمّد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الشّهير بالموّاق ٨٩٧هـ
= انظر مواهب الجليل للحطّاب.

١١٦ ـ **التاريخ الكبير:**
لأبي عبدالله محمّد بن إسماعيل البخاري ٢٥٦هـ، طبع جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ط الأولى، ١٣٦١هـ، الهند.

١١٧ ـ **التّبصرة:**
لأبي الحسن علي بن محمّد اللّخميّ ٤٦٢هـ، مخطوط مكتبة الزّاوية الحمزاويّة بالمغرب، تحت رقم: ٨٨٥، ولها صورة في قسم المخطوطات بمكتبة المسجد النّبويّ تحت رقم: ٢/٣ ٢١٧، ـ فقه مالكيّ.

١١٨ ـ **التبصرة في ترتيب أبواب للتمييز بين الاحتياط والوسوسة على مذهب الإمام الشافعي:**
لأبي محمّد عبدالله بن يوسف بن عبدالله الجويني ٤٣٨هـ، تحقيق ودراسة محمّد بن عبدالعزيز بن عبدالله السّديس، مؤسسة قرطبة، ط الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، مصر.

١١٩ ـ **التّحبير في المعجم الكبير:**
لأبي سعد عبدالكريم بن محمّد السّمعانيّ ٥٦٢هـ، تحقيق: منيرة ناجي سالم، وزارة الأوقاف، ط الأولى، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م، وهو المنتخب من التّحبير، وطبع خطأً باسم التّحبير.

١٢٠ ـ **التّحقيق في أحاديث الخلاف:**
لأبي الفرج عبدالرّحمٰن بن عليّ ابن الجوزيّ ٥٩٧هـ، حقّقه وخرّج أحاديثه مسعد عبدالحميد محمّد السّعدنيّ، دار الكتب العلميّة، ط الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، بيروت ـ لبنان.

١٢١ ـ **التّعارض والتّرجيح بين الأدلّة الشّرعيّة:**
تأليف: عبداللّطيف عبدالله عزيز البرزنجيّ، دار الكتب العلميّة، ط الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، بيروت ـ لبنان.

١٢٢ ـ **التّعازي والمراثيّ والمواعظ والوصايا:**
لأبي العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد ٢٨٦هـ، تقديم وتحقيق: إبراهيم محمّد حسن الجمل، مكتبة نهضة مصر.

١٢٣ ـ **التّعليقات الرّضيّة على الرّوضة النّديّة لصدّيق حسن خان:**
بقلم: أبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، ضبط نصّه وحقّقه وقام على نشره: علي بن حسن بن علي بن عبدالحميد الحلبيّ، دار ابن عفّان، ط الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، مصر.

١٢٤ ـ **التّعليقة:**
للقاضي أبي محمّد الحسين بن محمّد المروّروذيّ، تحقيق: علي محمّد عوض وعادل أحمد عبدالموجود، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكّة المكرّمة.

١٢٥ ـ **التّعليقة الكبرى في الفروع:**
لأبي الطّيّب طاهر بن عبدالله الطّبريّ ٤٥٠هـ، تحقيق ودراسة: عبيد بن سالم العمريّ، أطروحة دكتوراة بالجامعة الإسلاميّة، ١٤١٩هـ ـ ١٤٢٠هـ، وهي في قسم الرّسائل تحت رقم: [٢١٧،٣ أ ب ت].

١٢٦ ـ **التفريع:**
لأبي القاسم عُبيدالله بن الحسين بن الحسن ابن الجلّاب ٣٧٨هـ، دراسة وتحقيق د.حسين بن سالم الدّهماني، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م، بيروت ـ لبنان.

١٢٧ ـ **التّقييد لمعرفة رواة السّنن والمسانيد:**
لأبي بكر محمّد بن عبدالغنيّ الشّهير بابن نقطة ٦٢٩هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، ط الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، حيدر آباد الدّكن ـ الهند.

١٢٨ ـ **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير:**
لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ٨٥٢هـ، تحقيق وتعليق د. شعبان محمّد إسماعيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

١٢٩ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد:**
لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبرّ النّمريّ القرطبيّ ٤٦٣هـ، تحقيق: سعيد أحمد أعراب وغيره، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

١٣٠ ـ **التّهذيب في فقه الإمام الشّافعيّ:**
لأبي محمّد الحسين بن مسعود البغويّ ٥١٦هـ، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمّد معوض، دار الكتب العلميّة، ط الأولى، ١٤١٨ ـ ١٩٩٧م، بيروت ـ لبنان.

١٣١ ـ **التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب:**
لأبي المودة خليل بن إسحاق الجندي ٧٧٦هـ، مخطوط أصليّ في مكتبة المسجد النبوي تحت رقم: [٢/٩، ٢١٧]، ولها صورة في قسم مخطوطات الجامعة الإسلامية تحت رقم: ٧٧٣٩.
ـ **ثبت العلائيّ** = انظر إثارة الفوائد المجموعة.

١٣٢ ـ **الثقات:**
لأبي حاتم محمّد بن حبّان البستي ٣٥٤هـ، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ط الأولى، ١٣٩٣هـ، الهند.

١٣٣ ـ **جامع الأمّهات:**
لأبي عمرو جمال الدّين بن عمر المصريّ ثمّ الدّمشقيّ المعروف بابن الحاجب ٦٤٦هـ، حقّقه: أبو عبدالرّحمٰن الأخضر الأخضريّ، اليمامة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨ م، دمشق ـ بيروت.

١٣٤ ـ **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس وأسماء رواة الحديث وأهل الفقه والأدب وذوي النباهة والشعر:**
لأبي عبدالله محمد بن فتوح بن عبدالله الحميدي ت٤٨٨هـ، قام بتصحيحه وتحقيقه محمد بن تاويت الطنجي، مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع، مصر.

١٣٥ ـ **جزء فيه من أحاديث الإمام أيوب السّختيانيّ:**
تأليف: القاضي إسماعيل بن إسحاق ٢٨٢هـ، تحقيق ودراسة: د.سليمان بن عبدالعزيز العرينيّ، مكتبة الرّشد، ط الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، الرّياض.

١٣٦ ـ **جمال القرّاء وكمال الإقراء:**
لأبي الحسن عليّ بن محمّد السّخاويّ ٦٤٣هـ، تحقيق: د.علي حسين البوّاب، مكتبة التّراث، ط الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م، مكّة المكرّمة.

١٣٧ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن:**
لأبي جعفر محمّد بن جرير الطّبري ٣١٠هـ، حقّقه وعلّق حواشيه: محمود محمّد شاكر، راجعه وخرّج أحاديثه: أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، وطبعة أخرى نشر: دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، بيروت ـ لبنان.

١٣٨ ـ **جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل في مذهب الإمام مالك إمام دار التنزيل:**
لصالح عبدالسّميع الآبي الأزهري، بدون ذكر الناشر، ولا تاريخ النشر.

١٣٩ ـ **الجامع:**
لأبي عيسى محمّد بن عيسى التّرمذي ٢٧٩هـ، تحقيق: أحمد شاكر وغيره، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط الأولى، ١٣٥٦هـ. وطبعة بتحقيق: د.بشّار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلاميّ، ط الأولى، ١٩٩٦م، بيروت ـ لبنان.

١٤٠ ـ **الجامع في السّنن والآداب والمغازي والتّاريخ:**
لأبي محمّد عبدالله بن أبي زيد القيروانيّ ٣٨٦ هـ، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه د.محمّد أبو الأجفان وعثمان بطّيخ، مؤسّسة الرّسالة والمكتبة العتيقة، ط الثّانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، بيروت ـ تونس.

١٤١ ـ **الجامع لمسائل المدونة وشرحها وذكر نظائرها وأمثالها:**
لأبي بكر محمّد بن عبدالله بن يونس التّميمي الصّقليّ ٤٥١هـ، مخطوط في الخزانة العامّة بالرّباط، وله صورة في قسم مخطوطات الجامعة الإسلامية تحت رقم: [١/٤٦٢٢].

١٤٢ ـ **الجامع الصّحيح:**
لأبي عبدالله محمّد بن إسماعيل البخاريّ ٢٥٦هـ، طبعة مع فتح الباريّ لابن حجر العسقلانيّ، دار الرّيّان للتّراث، والمكتبة السّلفية، حقّقه: محبّ الدّين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبدالباقي. وطبعة بتحقيق: د.مصطفى ديب البغا، نشرتها دار ابن كثير، ط الثّالثة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، بيروت ـ لبنان.

١٤٣ ـ **الجامع الصّحيح:**
لأبي الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري ٢٦١هـ، تحقيق: محمّد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، ط الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

١٤٤ ـ **الجامع الصّغير:**
لأبي عبدالله محمّد بن الحسن الشّيبانيّ ١٨٩هـ، مع شرحه النّافع الكبير للّكنويّ، إدارة القرآن والعلوم الإسلاميّة، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م، باكستان.

١٤٥ ـ **الجامع لأحكام القرآن:**
لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح الأنصاريّ القرطبيّ ٦٧١هـ، دار القلم، ط الثالثة، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

١٤٦ ـ **الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل:**
لأبي بكر أحمد بن محمّد الخلاّل ٣١١هـ، تحقيق: سيّد كسروي حسن، دار الكتب العلميّة، ط الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، بيروت ـ لبنان.

١٤٧ ـ **الجرح والتعديل:**
لأبي محمّد عبدالرحمٰن بن محمّد بن إدريس ابن أبي حاتم الرّازي ٣٢٧هـ، تحقيق عبدالرحمٰن بن يحيى المعلّمي اليماني، حيدر آباد، ١٣٧٣هـ.

١٤٨ ـ **الجواهر والدّرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر:**
لأبي الخير محمّد بن عبدالرّحمٰن السّخاويّ ٩٠٢هـ، تحقيق: إبراهيم باجس عبدالمجيد، دار ابن حزم، ط الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، بيروت ـ لبنان.

ـ **الجوهر النّقيّ لابن التّركمانيّ** = انظر السّنن الكبرى للبيهقيّ

ـ **حاشية البنانيّ على الزّرقانيّ** = انظر الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني.

١٤٩ ـ **حاشية الدسوقي على الشّرح الكبير للدّردير:**
لمحمّد عرفة الدّسوقيّ ١٢٣٠هـ، مصوّرة عن دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ.

ـ **حاشية الرّهونيّ** = انظر أوضح المسالك وأسهل المراقي إلى سبك إبريز الشيخ عبدالباقي.

١٥٠ ـ **حاشية على المقنع لموفّق الدّين ابن قدامة:**
لسليمان بن عبدالله بن محمّد بن عبدالوهّاب ١٢٣٣هـ، المطبعة السّلفيّة، ط الثّانية.

ـ **حاشية السّنديّ** = انظر سنن النّسائيّ (المجتبى).

ـ **حاشية ابن عابدين** = انظر رد المحتار.

ـ **حاشية العدوي على الخرشي** = انظر شرح مختصر خليل للخرشي.
ـ **حاشية كنون على الرّهونيّ** = انظر أوضح المسالك وأسهل المراقي إلى سبك إبريز الشيخ عبدالباقي للرّهونيّ.

١٥١ ـ **حديث عليّ بن حجر السّعديّ عن إسماعيل بن جعفر المدنيّ:**
لأبي إسحاق عليّ بن حجر السّعديّ ١٨٠هـ، دراسة وتحقيق: عمر بن رفود بن رفيد السّفيانيّ، مكتبة الرّشد، ط الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، الرّياض.

١٥٢ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء:**
لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهانيّ ٤٣٠هـ، دار الكتاب العربي، ط الثانية، ١٣٨٧هـ، بيروت.

١٥٣ ـ **حواشي ابن قندس على كتاب الفروع لابن مفلح:**
لأبي بكر بن إبراهيم بن يوسف البعليّ المعروف بابن قندس ٨٦١هـ، تحقيق: د. صالح بن عبدالرّحمٰن بن صالح الفوزان، أطروحة دكتوراه بالجامعة الإسلاميّة وهي في قسم الرّسائل تحت رقم: [٢١٧،٥ ب أ ح].

١٥٤ ـ **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعيّ وهو شرح لمختصر المزنيّ:**
لأبي الحسن عليّ بن محمّد الماورديّ ٤٥٠هـ، تحقيق وتعليق الشيخ علي محمّد معوض وزملائه، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، بيروت ـ لبنان.

١٥٥ ـ **الحجة على أهل المدينة:**
لأبي عبدالله محمّد بن الحسن الشّيباني ١٨٩هـ، رتّب أصوله وصحّحه وعلّق عليه: مهدي حسن الكيلاني، تحت مراقبة أبي الوفاء الأفغاني، عالم الكتب، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م، بيروت.

١٥٦ ـ **خلاصة الأحكام في أمّهات السّنن وقواعد الإسلام:**
ليحيى بن شرف بن مرّي النّوويّ ٦٧٦هـ، حقّقه وخرّج أحاديثه: حسين إسماعيل الجمل، مؤسّسة الرّسالة، ط الأولى، ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧م، بيروت.

١٥٧ ـ **الخراج:**
ليحيى بن آدم القرشيّ ٢٠٣هـ، صحّحه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمّد شاكر، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

١٥٨ ـ **الخلافيات:**
لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقيّ ٤٥٨هـ، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار الصّميعيّ، ط الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، الرّياض.

١٥٩ ـ **دراسات في مصادر الفقه الإسلامي:**
لميكلوش موراني، نقله عن الألمانية د.سعيد بحيرى وجماعة، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م، بيروت ـ لبنان.

١٦٠ ـ **ديوان الشّمّاخ بن ضرار الذّبيانيّ ٢٢هـ:**
حقّقه وشرحه: صلاح الدّين هادي، دار المعارف، مصر.

١٦١ ـ **ديوان الفرزدق أبي فراس همّام بن غالب التّميميّ ١١٠هـ:**
دار صادر، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٩٦م، بيروت.
ـ **الدّرّ المختار** = انظر ردّ المحتار على الدّرّ المختار.

١٦٢ ـ **الدّرّ المنثور في التّفسير بالمأثور:**
لجلال الدين عبدالرحمٰن بن أبي بكر السّيوطي ٩١١هـ، دار الفكر، ط الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٦٣ ـ **الدّرّ المنضّد في ذكر أصحاب الإمام أحمد:**
لمجير الدّين عبدالرّحمٰن بن محمّد العليميّ الحنبليّ ٩٢٨هـ، حقّقه وقدّم له: د.عبدالرّحمٰن بن سليمان العثيمين، مكتبة التّوبة، ط الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، الرّياض.

١٦٤ ـ **الدّيباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب:**
لأبي الوفاء إبراهيم بن علي بن محمّد بن فرحون اليعمريّ المدنيّ المالكي ٧٩٩هـ، تحقيق د.محمد الأحمدي أبو النّور، مكتبة دار التراث، القاهرة.

١٦٥ ـ **ذكر أخبار أصبهان:**
لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهانيّ ٤٣٠هـ، دار الكتاب الإسلاميّ بالقاهرة تصويراً عن الطّبعة الأوروبيّة، بدون تاريخ.

١٦٦ ـ **ذمّ الكلام وأهله:**
لأبي إسماعيل عبدالله بن محمّد الأنصاريّ الهرويّ ٤٨١هـ، تحقيق ودراسة: عبدالرّحمٰن بن عبدالعزيز الشّبل، مكتبة العلوم والحكم، ط الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، المدينة المنوّرة.

١٦٧ ـ **الذّخيرة:**
لشهاب الدّين أحمد بن إدريس القرافي ٦٨٤هـ، الأول بتحقيق د.محمد حجّي وغيره، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، ١٩٩٤م، بيروت ـ لبنان.

١٦٨ ـ **ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان:**
لمحمّد أمين بن عمر بن عبدالعزيز الشهير بابن عابدين الحنفي ١٢٥٢هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط الثانية، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م، وعلى طبعة دار الفكر، ط الثانية، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، بيروت.

١٦٩ ـ **روضة الطالبين وعمدة المفتين:**
لأبي زكريًّا يحيى بن شرف النّووي ٦٧٦هـ، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط الثانية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، بيروت ـ دمشق.

١٧٠ ـ **روضة المستبين في شرح التّلقين:**
لأبي فارس عبدالعزيز بن إبراهيم بن أحمد بن بزيزة المالكيّ ٦٦٢هـ، دراسة وتحقيق: د. محمّد بن حسين بن عليّ بكري، أطروحة دكتوراه بالجامعة الإسلاميّة، وهي في قسم الرّسائل تحت رقم: [٢، ٢١٧ ب عر].

١٧١ ـ **الرّدّ على الإخنائيّ واستحباب زيارة خير البريّة الزّيارة الشّرعيّة:**
لأبي العبّاس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسّلام بن تيمية الحرّانيّ ٧٢٨هـ، حقّقه: الشّيخ عبدالرّحمٰن بن يحيى المعلّميّ اليمانيّ، طبع الرّئاسة العامّة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدّعوة والإرشاد، ١٤٠٤هـ، الرّياض.

١٧٢ ـ **الرّسالة:**
لأبي عبدالله محمّد بن إدريس الشافعي ٢٠٤هـ، تحقيق: الشيخ أحمد محمّد شاكر، شركة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط الأولى، ١٣٥٨هـ، مصر.

١٧٣ ـ **الرّوضة النّديّة شرح الدّرر البهيّة:**
لأبي الطيّب محمّد صدّيق حسن خان القنّوجيّ البخاريّ ١٣٠٧هـ، تقديم وتعليق وتخريج: محمّد صبحي حسن حلّاق، دار الأرقم ومكتبة الكوثر، ط الثّانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، الرّياض ـ بريطانيا.

١٧٤ ـ **زاد المسير في علم التفسير:**
لأبي الفرج جمال الدين عبدالرّحمٰن بن علي بن محمّد الجوزي البغدادي ٥٩٧هـ، المكتب الإسلامي، ط الأولى، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م، بيروت ـ لبنان.

١٧٥ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد:**
لأبي عبدالله محمّد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي الشهير بابن قيم الجوزية ٧٥١هـ، حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط الخامسة عشرة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، بيروت.

١٧٦ ـ **سؤالات مسعود بن عليّ السّجزيّ مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرّواة:**
لأبي عبدالله محمّد بن عبدالله الحاكم النّيسابوريّ ٤٠٥هـ، دراسة وتحقيق: د. موفّق بن عبدالله بن عبدالقادر، دار الغرب الإسلاميّ، ط الأولى، ١٤٠٨.

١٧٧ ـ **سبل السّلام شرح بلوغ المرام مع جمع أدلّة الأحكام:**
لمحمّد بن إسماعيل الأمير الصّنعانيّ، تحقيق: حازم عليّ بهجت القاضي، مكتبة نزار الباز، ط الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، مكّة المكرّمة.

١٧٨ ـ **سلسلة الأحاديث الصّحيحة وشيء من فقهها وفوائدها:**
لأبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، الرّياض.

١٧٩ ـ **سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيّئ في الأمة:**
لأبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، مكتبة المعارف، ط الأولى، ١٤٠٨هـ، الرّياض.

١٨٠ ـ **سير أعلام النبلاء:**
لأبي عبدالله محمّد بن أحمد بن عثمان الذّهبيّ ٧٤٨هـ، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤٠١هـ، بيروت ـ لبنان.

١٨١ ـ **السّيرة النّبوية:**
لأبي محمّد عبدالملك بن هشام الذّهليّ ٢١٨هـ، تحقيق: مصطفى السّقا وزميليه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط الثّانية، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م، مصر.

١٨٢ ـ **السّنن:**
لأبي الحسن عليّ بن عمر الدّارقطني ٣٠٦هـ، عني بتصحيحه وتنسيقه وترقيمه وتحقيقه: عبدالله هاشم يماني المدني، دار المحاسن للطباعة، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م، القاهرة، وبهامشه **التعليق المغني على الدارقطني**، لأبي الطّيب محمد شمس الحق العظيم آبادي.

١٨٣ ـ **السّنن:**
لأبي داود سليمان بن الأشعث السّجستانيّ ٢٧٥هـ، تحقيق: عزّت عبيدالدّعّاس، دار الحديث، حمص. وطبعة بتحقيق: محمّد عوّامة، دار القبلة، ط الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، جدّة.

١٨٤ ـ **السّنن:**
لسعيد بن منصور الخراسانيّ ٢٢٧هـ، حقّقه وعلّق عليه: حبيب الرّحمٰن الأعظميّ، الدّار السّلفيّة، ط الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٢م.

١٨٥ ـ **السّنن:**
لأبي عبدالله محمّد بن يزيد القزوينيّ ٢٧٣هـ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م. وطبعة بتحقيق: د.بشّار عوّاد معروف، دار الجيل، ط الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، بيروت ـ لبنان.

١٨٦ ـ **السنن الصغرى (المجتبى):**
لأبي عبدالرّحمٰن أحمد بن شعيب النّسائي ٣٠٣هـ، المكتبة التّجارية الكبرى، مصر، ط الأولى، ١٣٤٨هـ، وبهامشه حاشية السّنديّ.

١٨٧ ـ **السّنن الكبرى:**
لأبي عبدالرّحمٰن أحمد بن شعيب النّسائي ٣٠٣هـ، تحقيق: د.عبدالغفار البندراوي وسيد كسروي، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١١هـ، بيروت ـ لبنان.

١٨٨ ـ **السنن الكبرى:**
لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقيّ ٤٥٨هـ، دار المعرفة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، وبذيله **الجوهر النقي**، لعلاء الدين بن علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني ٧٤٥هـ، بيروت ـ لبنان.

١٨٩ ـ **السيل الجرّار المتدفق على حدائق الأزهار:**
لمحمّد بن علي الشّوكاني ١٢٥٠هـ، تحقيق محمود إبراهيم زايد، ط الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

١٩٠ ـ **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية:**
لمحمّد بن محمّد مخلوف ١٣٦٠هـ، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.

١٩١ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب:**
لأبي الفلاح عبدالحيّ بن العماد الحنبلي ١٠٨٩هـ، مكتبة القدسي، ١٣٥٠هـ.

١٩٢ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة:**
لأبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي ٤١٨هـ، تحقيق د.أحمد سعد حمدان، دار طيبة، ط الثانية، ١٤١١هـ، الرياض.

١٩٣ ـ **شرح التّلقين:**
لأبي عبدالله محمّد بن علي بن عمر المازري ٥٣٦هـ، رسالة دكتوراه مقدمة من د.زكي عبدالرحيم بخاري بشعبة الفقه بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، من بداية الكتاب إلى آخر باب سجود السهو، لعام ١٤١٣هـ. ورسالة ماجستير مقدّمة من جمال عزّون بنفس الكليّة والشّعبة، ١٤١٧هـ. وطبعة في ثلاث مجلّدات بتحقيق: محمّد المختار السّلاميّ، دار الغرب الإسلاميّ، ط الأولى، ١٩٩٧م، بيروت ـ لبنان.

١٩٤ ـ **شرح حدود ابن عرفة الموسوم: الهداية الكافية الشّافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية:**
لأبي عبدالله محمّد بن قاسم الأنصاريّ الرّصّاع ٨٩٤هـ، تحقيق: محمّد أبو الأجفان والطّاهر المعموريّ، دار الغرب الإسلاميّ، ط الأولى، ١٩٩٣م، بيروت ـ لبنان.

١٩٥ ـ **شرح الرسالة:**
لأحمد بن محمّد البرنسي المعروف بزروق ت ٨٩٩هـ، دار الفكر، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

١٩٦ ـ **شرح الرسالة:**
لقاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القروي ٨٣٧هـ، دار الفكر، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، على هامش شرح ابن ناجي السّالف الذّكر.

١٩٧ ـ **شرح السّنّة:**
لأبي محمّد الحسين بن مسعود البغوي ٥١٦هـ، تحقيق: زهير الشّاويش وشعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، ط الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، بيروت ـ لبنان.

١٩٨ ـ **شرح صحيح البخاري:**
لأبي الحسن عليّ بن خلف بن عبدالملك القرطبيّ ٤٤٩هـ، ضبط نصّه وعلّق عليه: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرّشد، ط الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، الرّياض.

١٩٩ ـ **شرح صحيح مسلم:**
لأبي زكريا يحيى بن شرف النّووي ٦٧٦هـ، دار الفكر، ط الثانية، ١٣٩٢هـ، بيروت.

٢٠٠ ـ **شرح العبادات الخمس لأبي الخطّاب الكلوذانيّ:**
لأبي عبدالله محمّد بن الفضل البعقوبيّ المشهور بالحجّة ٦١٧هـ، تحقيق: فهد بن عبدالرّحمٰن بن ثنيان العبيكان، مكتبة العبيكان ط الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، الرّياض.

٢٠١ ـ **شرح العمدة في بيان مناسك الحجّ والعمرة:**
لأبي العبّاس أحمدبن عبدالحليم ابن تيمية ٧٢٨هـ، دراسة وتحقيق: د. صالح بن محمّد الحسن، مكتبة الحرمين، ط الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م، الرّياض.

٢٠٢ ـ **شرح قواعد القاضي عياض (الإعلام بحدود قواعد الإسلام):**
لأحمد بن قاسم بن عبدالرّحمٰن القبّاب الجذاميّ الفاسيّ ٧٧٨هـ، تحقيق: محمّدووري بَري ـ أطروحة ماجستير بالجامعة الإسلاميّة قسم الفقه بكليّة الشّريعة، ١٤١٦هـ ـ ١٤١٧هـ، وهي في قسم الرّسائل تحت رقم: [٢١٧،٢ ق ب أ].

٢٠٣ ـ **شرح القواعد الفقهيّة:**
للشّيخ أحمد بن محمّد الزّرقا ١٣٥٧هـ، راجعه د. عبدالسّتّار أبو غدّة، وقدّم له ابنه مصطفى أحمد الزّرقا، دار القلم، ط الثّانية، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، بيروت.

٢٠٤ ـ **شرح الكوكب المنير المسمّى بمختصر التّحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه:**
لمحمّد بن أحمد بن عبدالعزيز بن عليّ الفتوحيّ الحنبليّ المعروف بابن النّجّار ٩٧٢هـ، تحقيق: د. محمّد الزّحيليّ ود. نزيه حمّاد، مطبوعات جامعة أمّ القرى، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، مكّة المكرّمة.

٢٠٥ ـ **شرح الزركشي على مختصر الخرقي في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل:**
لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الزّركشي المصري الحنبلي ٧٧٢هـ، تحقيق وتخريج: عبدالله بن عبدالرحمٰن الجبرين، دار أولي النّهى، ط الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، الرّياض.

٢٠٦ ـ **شرح مختصر خليل:**
لبهرام بن عبدالله الدّميريّ ٨٠٥هـ، مخطوط في مكتبة المسجد النبوي، فقه مالكي.

٢٠٧ ـ **شرح مختصر خليل:**
محمّد بن عبدالله الخرشي ١١٠١هـ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، وفي هامشه حاشية علي بن أحمد الصعيدي العدوي.

٢٠٨ ـ **شرح مختصر خليل:**
لعبدالباقي بن يوسف الزّرقاني ١٠٩٩هـ، دار الفكر، بدون تاريخ، وفي هامشه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، لمحمّد البناني، بيروت.

٢٠٩ ـ **شرح معاني الآثار:**
لأبي جعفر أحمد بن محمّد بن سلامة الطّحاوي ٣٢١هـ، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، بيروت ـ لبنان.

٢١٠ ـ **شرف أصحاب الحديث:**
لأبي بكر أحمد بن عليّ بن ثابت الخطيب البغداديّ ٤٦٣هـ، تحقيق: د.محمّد سعيد خطيب أوغلي، دار إحياء السّنّة النّبويّة، أنقرة ـ تركيا.

٢١١ ـ **شركة العنان في الفقه الإسلاميّ دراسة مقارنة:**
تأليف إبراهيم فاضل الدّبو، مكتبة الأقصى، ط الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، عمّان ـ الأردن.

٢١٢ ـ **الشّرح الممتع على زاد المستقنع:**
شرح فضيلة الشّيخ محمّد صالح العثيمين، مؤسّسة آسام، ط الثّالثة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، الرّياض.

ـ **صحيح البخاريّ** = انظر الجامع الصّحيح.

٢١٣ ـ **صحيح الترغيب والترهيب لعبدالعظيم المنذري ٦٥٦هـ:**
اختيار وتحقيق: أبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألباني ١٤٢٠هـ، المكتب الإسلامي، ط الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، بيروت ـ لبنان.

٢١٤ ـ **صحيح الجامع الصغير وزيادته:**
لأبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، أشرف على طبعه زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، بيروت ـ دمشق.

ـ **صحيح ابن حبّان** = انظر الإحسان لابن بلبان.

٢١٥ ـ **صحيح ابن خزيمة:**
لأبي بكر محمّد بن إسحاق بن خزيمة ٣١١هـ، حقّقه: د.محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط الأولى، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م، بيروت.

٢١٦ ـ **صحيح سنن أبي داود:**
تأليف: أبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، مكتبة المعارف، ط الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، الرّياض.

٢١٧ ـ **صحيح سنن ابن ماجه:**
لأبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، المكتب الإسلامي، ط الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، بيروت.

٢١٨ ـ **صحيح سنن النسائيّ:**
لأبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، المكتب الإسلامي، ط الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م، بيروت.

٢١٩ ـ **الصّارم المنكيّ في الرّدّ على السّبكيّ:**
لأبي عبدالله محمّد بن أحمد بن عبدالهادي المقدسيّ ٧٤٤هـ، مكتبة الفرقان، مصر.

ـ **صحيح مسلم** = انظر الجامع الصّحيح.

٢٢٠ ـ **ضعيف الجامع الصغير وزيادته:**
لأبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، المكتب الإسلامي، ط الثالثة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، بيروت.

٢٢١ ـ **الضعفاء:**
لأبي جعفر محمّد بن عمرو العقيلي ٣٢٢هـ، تحقيق: عبدالمعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٠٤هـ، بيروت ـ لبنان.

٢٢٢ ـ **الضّوء اللّامع لأهل القرن التّاسع:**
لأبي الخير محمّد بن عبدالرّحمٰن السّخاويّ ٩٠٢هـ، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان.

٢٢٣ ـ **طبقات الحفاظ:**
لجلال الدّين عبدالرّحمٰن بن أبي بكر السّيوطي ٩١١هـ، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، بيروت ـ لبنان

٢٢٤ ـ **طبقات الشافعية الكبرى:**
لأبي نصر عبدالوهّاب بن علي السّبكي ٧٧١هـ، تحقيق: محمود محمّد الطّناحي، عبدالفتّاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط الأولى، ١٣٨٣هـ، مصر.

٢٢٥ ـ **طبقات الفقهاء:**
لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشّيرازيّ ٤٧٦هـ، دار الرّائد العربي، بيروت ـ لبنان.

٢٢٦ ـ **طبقات المفسّرين:**
لأحمد بن محمّد الأدنه ويّ من علماء القرن الحادي عشر، تحقيق: سليمان بن صالح الخزّيّ، مكتبة العلوم والحكم، ط الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، المدينة المنوّرة.

٢٢٧ ـ **طبقات المفسّرين:**
لمحمّد بن عليّ الدّاوديّ ٩٤٥هـ، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان.

٢٢٨ ـ **الطبقات الكبرى:**
لأبي عبدالله محمّد بن سعد البصريّ ٢٣٠هـ، دار صادر ودار بيروت، ١٣٨٠هـ، بيروت ـ لبنان.

٢٢٩ ـ **عارضة الأحوذي بشرح جامع التّرمذيّ:**
لأبي بكر محمّد بن عبدالله المعافري المعروف بابن العربي ٥٤٣هـ، مكتبة المعارف.

٢٣٠ ـ **عدّة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق:**
لأبي العبّاس أحمد بن يحيى الونشريسيّ ٩١٤هـ، طبع على الحجر بفاس.

٢٣١ ـ **عِقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة:**
لأبي محمّد عبدالله بن نجم بن شاس الجذاميّ السّعديّ ٦١٦هـ، تحقيق: د.محمّد أبو الأجفان وعبدالحفيظ منصور، بإشراف ومراجعة الشيخ د.محمّد الحبيب ابن الخوجة والشّيخ د.بكر بن عبدالله أبو زيد، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، بيروت ـ لبنان.

٢٣٢ ـ **علل الحديث:**
لأبي محمّد عبدالرّحمٰن بن أبي حاتم محمّد بن إدريس الرّازيّ ٣٢٧هـ، دار المعرفة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، بيروت ـ لبنان.

٢٣٣ ـ **عمدة القاري:**
لأبي محمّد محمود بن أحمد العيني ٨٥٥هـ، دار إحياء التّراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٢٣٤ ـ **عون المعبود شرح سنن أبي داود:**
لأبي عبدالرّحمٰن شرف الحقّ الشّهير بمحمّد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر الصّدّيقي العظيم آبادي، ضبط وتحقيق: عبدالرّحمٰن محمّد عثمان، المكتبة السّلفية، ط الثانية، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م، بالمدينة المنورة.

٢٣٥ ـ **عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار:**
لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي المعروف بابن القصّار ٣٩٨هـ، نسخة في مكتبة الأسكوريال بإسبانيا تحت رقم: [١٠٨٨].

٢٣٦ ـ **عيون المجالس:**
للقاضي أبي محمّد عبدالوهّاب بن عليّ بن نصر البغداديّ ٤٢٢هـ، تحقيق: د.امباي بن كيبا كاه، مكتبة الرّشد، ط الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، الرّياض.

٢٣٧ ـ **العبر في خبر من عبر:**
لأبي عبدالله محمّد بن أحمد بن عثمان الذّهبي ٧٤٨هـ، تحقيق: فؤاد سيد، دائرة المطبوعات والنشر في الكويت، ١٩٦١م.
ـ **العتبيّة** = انظر البيان والتّحصيل.

٢٣٨ ـ **العدة شرح العمدة:**
لبهاء الدّين عبدالرّحمٰن بن إبراهيم المقدسيّ، المطبعة السّلفية.

٢٣٩ ـ **العزيز شرح الوجيز المعروف بالشّرح الكبير:**
لأبي القاسم عبدالكريم بن محمّد الرّافعيّ ٦٢٣هـ، تحقيق: علي محمّد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلميّة، ط الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، بيروت ـ لبنان.

٢٤٠ ـ **العقد الثّمين في تاريخ البلد الأمين:**
لأبي الطيّب محمّد بن أحمد الفاسيّ المكّي ٨٣٢هـ، مؤسّسة الرّسالة، تحقيق: محمّد حامد الفقي، ط الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٤١ ـ **العقد المنظوم في الخصوص والعموم:**
لأبي العبّاس أحمد بن إدريس القرافيّ ٦٨٤هـ، دراسة وتحقيق: محمّد علوي بنصر، طبع وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة بالمغرب، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٤٢ ـ **العلل:**
لأبي الحسن عليّ بن عبدالله المدينيّ ٢٣٤هـ، تحقيق: د.محمّد مصطفى الأعظميّ، المكتب الإسلاميّ، ط الثّانية، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، بيروت ـ لبنان.

٢٤٣ ـ **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية:**
لأبي الفرج عبدالرّحمٰن بن علي بن محمّد الجوزيّ البغداديّ ٥٩٧هـ، حقّقه وعلّق عليه: إرشاد الحقّ الأثري، إدارة العلوم الأثرية، ط الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٢٤٤ ـ **العلوّ للعليّ العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها:**
جمع: أبي عبدالله محمّد بن أحمد الذّهبي ٧٤٨هـ، دراسة وتحقيق وتعليق: د.عبدالله بن صالح البرّاك، دار الوطن، ط الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، الرّياض.
ـ **العناية للبابرتيّ** = انظر فتح القدير.

٢٤٥ ـ **غاية النّهاية في طبقات القرّاء:**
لأبي الخير محمّد بن محمّد الجزريّ ٨٣٣هـ، عني بنشره ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط الثّالثة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٢٤٦ ـ **غوامض الأسماء المبهمة الواقعة في متون الأحاديث المسندة:**
لأبي القاسم خلف بن عبدالملك بن بشكوال الأندلسيّ ٥٧٨هـ، تحقيق: عزّ الدّين عليّ السيّد ومحمّد كمال الدّين عزّ الدّين، عالم الكتب، ط الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، بيروت ـ لبنان.

٢٤٧ ـ **فتح الباري:**
لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ٨٥٢هـ، دار الريّان للتراث، والمكتبة السّلفية، حقّقه محبّ الدّين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمّد فؤاد عبدالباقي.

٢٤٨ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاريّ:**
لأبي الفرج عبدالرّحمٰن بن أحمد الحنبليّ الشّهير بابن رجب ٧٩٥هـ، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبدالمقصود وزملائه، مكتبة الغرباء الأثريّة، ط الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، المدينة المنوّرة.

٢٤٩ ـ **فتح القدير:**
لكمال الدين محمّد بن عبدالواحد السّيواسي ثم السّكندري الحنفيّ المعروف بابن الهمام ٦٨١ هـ، دار الفكر، ط الثانية، بيروت ـ لبنان. وبهامشه **شرح العناية على الهداية** لأكمل الدّين محمّد بن محمود البابرتيّ ٧٨٦هـ.

٢٥٠ ـ **فضل الصّلاة على النّبيّ ﷺ:**
تأليف: القاضي إسماعيل بن إسحاق البغداديّ ٢٨٢هـ، تحقيق: عبدالحقّ التّركمانيّ، رمادي للنّشر، ط الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، الدّمّام.

٢٥١ ـ **فقه الزّكاة:**
تأليف: د. يوسف القرضاويّ، مؤسّسة الرّسالة، ط الثّانية، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، بيروت ـ لبنان.

٢٥٢ ـ **فقه المواريث دراسة مقارنة:**
تأليف: عبدالكريم بن محمّد اللاّحم، مكتب التّعاون للدّعوة والإرشاد، ط الأولى، ١٤١٣هـ، الرّياض.

٢٥٣ ـ **فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف:**
لأبي بكر محمّد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الإشبيليّ ٥٧٥هـ، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط الثانية، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، بيروت.

٢٥٤ ـ **فهرس مجاميع المدرسة العمريّة في دار الكتب الظّاهريّة بدمشق:**
وضعه: ياسين محمّد السّوّاس، منشورات معهد المخطوطات العربيّة، ط الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م، الكويت.

٢٥٥ ـ **فهرس مخطوطات خزانة القرويين:**
لمحمّد العابد الفاسي، دار الكتاب والدّار البيضاء، ط الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، المغرب.

٢٥٦ ـ **فواتح الرّحموت بشرح مسلّم الثّبوت في أصول الفقه:**
لعبدالعليّ محمّد بن نظام الدّين الأنصاريّ، مطبوع في هامش كتاب المستصفى للغزالي، المطبعة الأميرية ببولاق، ط الأولى، ١٣٢٢هـ، مصر.

٢٥٧ ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير:**
لمحمّد عبدالرّؤوف بن عليّ المناويّ ١٠٣١هـ، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط الأولى، ١٣٥٦هـ.

٢٥٨ ـ **في رحاب القرآن:**
تأليف: د. محمّد سالم محيسن، القاهرة.

٢٥٩ ـ **الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزّرقانيّ:**
لمحمّد بن الحسن بن مسعود البنانيّ ١١٩٤هـ، دار الفكر، بدون تاريخ، في هامش شرح مختصر خليل للزّرقانيّ.

٢٦٠ ـ **الفَرْق بين الفِرَق:**
لأبي منصور عبدالقاهر بن طاهر التّميميّ البغداديّ ٤٢٩هـ، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبدالحميد، مكتبة محمّد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر بمصر.

٢٦١ ـ **الفروع:**
لأبي عبدالله محمّد بن مفلح المقدسيّ ٧٦٣هـ، أشرف على مراجعته وضبطه الشّيخ عبداللّطيف محمّد السّبكيّ، عالم الكتب، ط الثّالثة، ١٤٠٢هـ، بيروت.

٢٦٢ ـ **الفهرست:**
لأبي الفرج محمّد بن إسحاق النّديم ٣٨٠هـ، تحقيق: رضا، تجدد.

٢٦٣ ـ **الفوائد المنتخبة:**
لأبي القاسم خلف بن عبدالملك بن بشكوال الأندلسيّ ٥٧٨هـ، نسخة مخطوطة بخزانة الفاتيكان بإيطاليا تحت رقم: [borg. arabo 128].

٢٦٤ ـ **الفوائد المنتخبة العوالي عن الشّيوخ الثّقات وتعرف بالغيلانيات:**
لأبي بكر محمّد بن عبدالله بن إبراهيم الشّافعيّ ٣٥٤هـ، تخريج: أبي الحسن عليّ بن عمر الدّارقطنيّ، دراسة وتحقيق: د.مرزوق بن هيّاس آل مرزوق الزّهرانيّ، دار المأمون للتّراث، ط الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، دمشق.

٢٦٥ ـ **الفواكه الدّواني على رسالة ابن أبي زيد القيروانيّ:**
تأليف: أحمد بن غنيم النّفراويّ المالكيّ ١١٢٥هـ، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

٢٦٦ ـ **الفيء والغنيمة ومصارفهما:**
تأليف: د.محمّد بن إبراهيم بن عبدالرّحمٰن الرّبيّع، مكتبة التّوبة، ط الثّانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، الرّياض.

٢٦٧ ـ **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس:**
لأبي بكر محمّد بن عبدالله المعافري المعروف بابن العربيّ ٥٤٣هـ، تحقيق: د.محمّد عبدالله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان.

٢٦٨ ـ **القراءات أحكامها ومصدرها:**
تأليف: د. شعبان محمّد إسماعيل، الأمانة العامّة لرابطة العالم الإسلاميّ، ١٤٠٢هـ.

٢٦٩ ـ **القراءة خلف الإمام:**
لأبي عبدالله محمّد بن إسماعيل البخاريّ ٢٥٦هـ، حقّقه فضل الرّحمٰن الثّوريّ، المكتبة السّلفيّة، ط الأولى، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، باكستان.

٢٧٠ ـ **القرى لقاصد أمّ القرى:**
لمحبّ الدّين أحمد بن عبدالله الطّبريّ ٦٧٤هـ، تحقيق: مصطفى السّقا، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ، ط الثّانية، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م، القاهرة.

٢٧١ ـ **القوانين الفقهيّة في تلخيص مذهب المالكيّة:**
لأبي القاسم محمّد بن أحمد بن محمّد بن عبدالله ابن جزيّ الكلبيّ ٧٤١هـ، بلا تاريخ ولا اسم مطبعة.

٢٧٢ ـ **كشاف القناع عن متن الإقناع للحجّاويّ:**
لمنصور بن يونس البُهُوتي ١٠٥١هـ، عالم الكتب.

٢٧٣ ـ **كشف الأستار عن زوائد البزار:**
لأبي الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي ٨٠٧هـ، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، مؤسّسة الرّسالة، ط الثانية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، بيروت.

٢٧٤ ـ **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال:**
لعلاء الدّين علي المتّقي بن حسام الدّين الهنديّ ٩٧٥هـ، مكتبة التّراث الإسلامية بحلب.

٢٧٥ ـ **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي:**
لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمّد بن عبدالبرّ النّمريّ القرطبيّ ٤٦٣هـ، تحقيق: د. محمّد بن محمّد أحيد ولد ماديك الموريتاني، دار الهدى للطباعة، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٢٧٦ ـ **الكافي:**
لأبي محمّد عبدالله بن أحمد بن محمّد بن قدامة المقدسيّ ٦٢٠هـ، تحقيق: د. عبدالله بن عبد المحسن التّركيّ، هجر للطّباعة والنّشر، ط الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، الرّياض.

٢٧٧ ـ **الكامل في ضعفاء الرجال:**
لأبي أحمد عبدالله بن عديّ الجرجانيّ ٣٦٥هـ، دار الفكر، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٤هـ.

ـ **الكتاب للقدوريّ** = انظر اللّباب للغنيميّ. .

٢٧٨ ـ **الكتاب:**
لأبي بشر عمرو بن عثمان سيبويه ١٨٠هـ، تحقيق وشرح: عبدالسّلام محمّد هارون، دار القلم، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م.

٢٧٩ ـ **الكشف عن وجوه القراءات السّبع:**
لأبي محمّد مكيّ بن أبي طالب حمّوش القيسيّ الأندلسيّ ٤٣٧هـ، تحقيق: د. محيي الدّين رمضان، مؤسّسة الرّسالة، ط الثّانية، ١٤٠١هـ.

٢٨٠ ـ **لسان العرب:**
لأبي الفضل محمّد بن مكرم ابن منظور الأفريقيّ ٧١١هـ، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

٢٨١ ـ **اللّباب في شرح الكتاب:**
لعبدالغني الغنيمي الدّمشقي الميداني الحنفيّ، من علماء القرن الثالث عشر الهجري، وهو شرح على المختصر المشتهر باسم الكتاب، لأبي الحسين أحمد بن محمد القدوري ٤٢٨هـ، مطبعة الجمالية، ط الأولى، ١٣٣٠هـ، مصر.

٢٨٢ ـ **اللّباب في الفقه الشّافعيّ:**
للقاضي أبي الحسن أحمد بن محمّد بن أحمد المحامليّ الشّافعيّ ٤١٥هـ، حقّقه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه د.عبدالكريم بن صنيتان العمريّ، دار البخاري، ط الأولى، ١٤١٦هـ، المدينة المنوّرة.

٢٨٣ ـ **مجاز القرآن:**
لأبي عبيدة معمر بن المثنّى التّيميّ ٢١٠هـ، حقّقه: د.محمّد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجيّ، القاهرة.

٢٨٤ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد:**
لأبي الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي ٨٠٧هـ، مكتبة القدسي، ١٣٥٢هـ، القاهرة.

٢٨٥ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧٢٨هـ:**
جمع وترتيب: عبدالرّحمٰن بن محمّد بن قاسم النّجديّ وساعده ابنه محمد، دار عالم الكتب للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م، الرّياض.

٢٨٦ ـ **محاضرات في تاريخ المذهب المالكيّ:**
تأليف: د.عمر الجيديّ، منشورات عكاظ.

٢٨٧ ـ **مختار الصّحاح:**
لزين الدّين محمّد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرّازيّ ٦٦٦هـ، دار القبلة للثّقافة الإسلاميّة، جدّة، مؤسّسة علوم القرآن، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، بيروت.

٢٨٨ ـ **مختصر أبي مصعب الزهري:**
لأبي مصعب أحمد بن أبي بكر القاسم بن الحارث الزُّهري ١٥٠هـ، صورة في مكتبة الشّيخ حمّاد بن محمّد الأنصاريّ رحمه الله تعالى، تحت رقم: [١٤٣٢]، وأصله في مكتبة القرويّين بفاس تحت رقم: [٨٧٤].

٢٨٩ ـ **مختصر اختلاف العلماء للطّحاويّ:**
اختصار أبي بكر أحمد بن عليّ الجصّاص ٣٧٠هـ، دراسة وتحقيق: د.عبدالله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، ط الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، بيروت ـ لبنان.

٢٩٠ ـ **مختصر سنن أبي داود:**
لأبي محمّد عبدالعظيم بن عبدالقويّ المنذريّ ٦٥٦هـ، تحقيق: أحمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، طبع مطبعة أنصار السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٦٧هـ. وبهامشه **تهذيب سنن أبي داود**، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي الشهير بابن قيم الجوزية ت٧٥١هـ، **ومعالم السنن**، لأبي سليمان حَمْد الخطابي ٣٨٨هـ.

٢٩١ ـ **مختصر صحيح البخاري:**
لأبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، المكتب الإسلامي، ط الخامسة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، بيروت ـ لبنان.

٢٩٢ ـ **مختصر الطحاوي:**
لأبي جعفر أحمد بن محمّد بن سلامة الطّحاوي ٣٢١هـ، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، مطبعة دار الكتاب العربي، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥٠م، القاهرة.

٢٩٣ ـ **مختصر الفتاوى المصريّة لابن تيمية:**
تأليف أبي عبدالله محمّد بن عليّ الحنبليّ البعليّ ٧٧٧هـ، أشرف على تصحيحه الشّيخ عبدالمجيد سليم، مطبعة السّنّة المحمّدية، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م، مصر.

ـ **مختصر القدوريّ** = انظر اللّباب شرح الكتاب.

٢٩٤ ـ **مختصر المزنيّ في فروع الشّافعيّة:**
لأبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزنيّ ٢٦٤هـ، وضع حواشيه محمّد عبدالقادر شاهين، دار الكتب العلميّة، ط الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، بيروت ـ لبنان.

٢٩٥ ـ **مدارج السّالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين:**
لأبي عبدالله محمّد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزيّة ٧٥١هـ، حقّقه: محمّد حامد الفقي، دار الكتاب العربيّ، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م، بيروت ـ لبنان.

٢٩٦ ـ **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات:**
لابن حزم، بعناية: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، ط الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، بيروت ـ لبنان.

٢٩٧ ـ **مراتب النّحويّين:**
لأبي الطّيّب عبدالواحد بن عليّ اللّغويّ ٣٥١هـ، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، ط الثّانية، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م، مصر.

٢٩٨ ـ **مسائل الإمام أحمد بن حنبل الشّيبانيّ ٢٤١هـ:**
رواية: أبي داود سليمان بن الأشعث السّجستانيّ ٢٧٥هـ، تقديم: الشّيخ محمّد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

٢٩٩ ـ **مسائل الإمام أحمد بن حنبل الشّيبانيّ ٢٤١هـ:**
رواية: ابنه أبي الفضل صالح ٢٧٧هـ، تحقيق ودراسة وتعليق: د.فضل الرّحمٰن دِين محمّد، الدّار العلمية، ط الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، دلهي ـ الهند.

٣٠٠ ـ **مسائل الإمام أحمد بن حنبل الشّيبانيّ ٢٤١هـ:**
رواية: ابنه عبدالله، تحقيق: زهير الشّاويش، المكتب الإسلامي، ط الثالثة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٠١ ـ مسائل الإمام أحمد بن حنبل الشّيبانيّ ٢٤١هـ:
رواية: إسحاق بن إبراهيم بن هانىء النّيسابوريّ، تحقيق: زهير الشّاويش، المكتب الإسلاميّ، ١٤٠٠هـ، بيروت ـ دمشق.

٣٠٢ ـ مشارق الأنوار على صحاح الآثار:
للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى السّبتيّ اليحصبيّ ٥٤٤هـ، نشر المكتبة العتيقة بتونس، ودار التّراث بالقاهرة تصويرا عن طبعة السّلطان عبدالحفيظ بفاس.

٣٠٣ ـ مشكاة المصابيح:
لأبي عبدالله محمّد بن عبدالله الخطيب التّبريزي المتوفى بعد سنة ٧٣٧هـ، تحقيق: محمّد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط الثانية، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، بيروت.

٣٠٤ ـ مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه:
للشّهاب أحمد بن أبي بكر البوصيري ٨٤٠هـ، دار الكتب الحديثة، تحقيق وتعليق: موسى محمد عليّ، ود.عزّت علي عطية، بدون تاريخ.

٣٠٥ ـ المطلب العالي في شرح وسيط الغزالي:
لأبي العبّاس أحمد بن محمّد بن الرّفعة ٧١٠هـ، دراسة وتحقيق: أحمد بن موسى العثمان، أطروحة ماجستير بقسم الفقه بكلية الشّريعة بالجامعة الإسلاميّة عام ١٤٢١هـ، وهي في قسم الرّسائل تحت رقم: [٢١٧،٣ ر ف م].

٣٠٦ ـ معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان:
لأبي زيد عبدالرّحمٰن بن محمّد الأنصاريّ الأسيديّ الدّبّاغ ٦٩٦هـ، حقّقه وعلّق عليه: الشّيخ محمّد المجدوب ود.عبدالعزيز المجدوب، المكتبة العتيقة، تونس.

ـ **معالم السنن لأبي سليمان حَمْد الخطابي ٣٨٨هـ** = انظر مختصر سنن أبي داود.

٣٠٧ ـ معجم الأدباء:
أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الحمويّ ٦٢٦هـ، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر.

٣٠٨ ـ معجم البلدان:
لأبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي ٦٢٦هـ، تحقيق: فريد عبدالعزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٣٠٩ ـ معجم الصّحابة:
لأبي الحسين عبدالباقي بن قانع البغداديّ ٣٥١هـ، تحقيق: مكتبة الغرباء الأثرية، ط الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، المدينة المنوّرة.

٣١٠ ـ معجم المؤلفين:
لعمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٣١١ ـ معرفة السّنن والآثار:
لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقيّ ٤٥٨هـ، تحقيق: د.عبدالمعطيّ أمين قلعجيّ، دار قتيبة وغيرها، ط الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، القاهرة.

٣١٢ ـ معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار:
لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٧٤٨هـ، حققه: بشار عواد معروف وشعيب الأرناؤوط وصالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، ط الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، بيروت. وطبعة بتحقيق: د.طيّار آلتى قولاج، مركز البحوث الإسلاميّة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، إستانبول.

٣١٣ ـ مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب:
لأبي محمّد عبدالله بن يوسف بن هشام النّحويّ ٧٦١هـ، حقّقه: محمّد محيي الدّين عبدالحميد، مكتبة: محمّد علي صُبيح وأولاده بمصر.

٣١٤ ـ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج:
لشمس الدّين محمّد بن أحمد الخطيب الشّربيني ٩٧٧هـ، دار الفكر.

٣١٥ ـ مفاتيح الغيب:
لأبي عبدالله محمّد بن عمر بن حسين الرّازيّ ٦٠٦هـ، دار الكتب العلميّة، ط الثّانية، طهران.

٣١٦ ـ مناسك الحجّ والعمرة في الكتاب والسنّة وآثار السّلف:
لأبي عبدالرّحمٰن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ ١٤٢٠هـ، مكتبة المعارف، ط الرّابعة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م، الرّياض.

٣١٧ ـ مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل:
لأبي الحسن علي بن سعيد الرّجراجي، من علماء القرن السّابع، مخطوط أصله في مكتبة القرويين بفاس، وله صورة في مركز مخطوطات الجامعة الإسلامية تحت رقم: [٦٩٦١ فلم].

٣١٨ ـ منح الجليل على مختصر خليل:
لأبي عبدالله محمّد بن أحمد بن محمّد عُلَيْش المالكيّ ١٢٩٩هـ، دار الباز، بدون تاريخ.

٣١٩ ـ **منسك الشّيخ خليل:**
لأبي المودّة خليل بن إسحاق بن موسى المالكيّ، عني بتصحيحه وتحقيقه: محمّد عبدالجواد الأصمعيّ، مطبعة دار الكتاب العربيّ، ط الأولى، ١٣٦٩هـ.

٣٢٠ ـ **من فقه السّنّة دراسة فقهيّة لبعض أحاديث البيوع:**
للأستاذ الدّكتور حمد بن حمّاد بن عبدالعزيز الحمّاد، مكتبة الدّار، ط الأولى، ١٤٠٥هـ، المدينة المنوّرة.

٣٢١ ـ **منهج الإمام مالك في إثبات العقيدة:**
لسعود بن عبدالعزيز الدّعجان، مكتبة ابن تيميّة، ط الأولى، ١٤١٦هـ، القاهرة.

٣٢٢ ـ **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبّان:**
لأبي الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي ٨٠٧هـ، تحقيق: محمد عبدالرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، بيروت ـ لبنان.

٣٢٣ ـ **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل:**
لأبي عبدالله محمّد بن محمّد بن عبدالرّحمٰن المغربي المعروف بالحطّاب ٩٥٤هـ، دار الفكر، ط الثانية، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، وطبع في هامشه **التاج والإكليل لمختصر خليل**، لأبي عبدالله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الشهير بالمواق ٨٩٧هـ.

٣٢٤ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال:**
لأبي عبدالله محمّد بن أحمد بن عثمان الذّهبي ٧٤٨هـ، تحقيق: علي محمّد البجاوي وفتحية علي البجاوي، دار الفكر العربيّ، بدون تاريخ.

٣٢٥ ـ **المبدع في شرح المقنع:**
لأبي إسحاق إبراهيم بن محمّد بن عبدالله بن محمد ابن مفلح الحنبليّ ٧٦٣هـ، المكتب الإسلامي، ١٩٨٠م، بيروت دمشق.

٣٢٦ ـ **المبسوط:**
لأبي بكر محمّد بن أحمد بن أبي سهل السّرخسيّ الحنفيّ ٤٩٠هـ، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، بيروت ـ لبنان.

٣٢٧ ـ **المتّفق والمفترق:**
أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغداديّ ٤٦٣هـ، تحقيق: د.محمّد صادق آيدن الحامديّ، دار القادريّ، ط الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، دمشق.

٣٢٨ ـ **المتواري على تراجم أبواب البخاري:**
لناصر الدّين أحمد بن محمّد بن منصور الإسكندرانيّ المعروف بابن المنيّر

٦٨٣هـ، تحقيق: صلاح الدّين مقبول، مكتبة المعلاّ، ط الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، الكويت.

٣٢٩ - **المجروحين:**
لأبي حاتم محمد بن حبّان البستيّ ٣٥٤هـ، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، ط الثانية، ١٤٠٢هـ، حلب.

٣٣٠ - **المجموع شرح المهذب:**
لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي ٦٧٦هـ، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، وهو شرح لكتاب **المهذب في فقه الإمام الشافعي،** لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ٤٧٦هـ، ومعه **فتح العزيز شرح الوجيز،** لأبي القاسم عبدالكريم بن محمد الرافعي ٦٢٣هـ.

٣٣١ - **المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل:**
لأبي البركات عبدالسّلام بن عبدالله بن الخضر بن محمّد ابن تيميّة الحرّانيّ ٦٥٢هـ، مطبعة السنّة المحمّدية، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

٣٣٢ - **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز:**
لأبي محمّد عبدالحقّ بن عطيّة المحاربيّ الأندلسيّ ٥٤١هـ، تحقيق: عبدالسّلام عبدالشّافي محمّد، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، بيروت - لبنان.

٣٣٣ - **المحلى:**
لأبي محمّد علي بن حزم الظّاهريّ ٤٥٦هـ، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، دار التّراث.

٣٣٤ - **المختصر الكبير:**
لأبي عبدالله محمّد بن محمّد بن عرفة الورغميّ ٨٠٣هـ، مخطوط في خزانة القرويّين بفاس، وله صورة في قسم مخطوطات الجامعة الإسلامية تحت رقم: [٣/٥٣٨١].

٣٣٥ - **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل:**
تأليف: عبدالقادر بن بدران الدّمشقيّ، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: د.عبدالله بن عبد المحسن التّركيّ، مؤسّسة الرّسالة، ط الثّالثة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٣٣٦ - **المدرسة العراقية في المذهب المالكيّ خصائصها وآثارها في المذهب:**
لعبدالمجيد صلاحين، مقال نشر في مجلّة «دراسات»، المجلّد ٢٥، العدد ١، ربيع الأوّل ١٤١٩هـ [١ - ١٣].

٣٣٧ ـ **المدونة الكبرى:**
لأبي عبدالله مالك بن أنس الأصبحيّ ١٧٩هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، بيروت ـ لبنان.

٣٣٨ ـ **المرشد الوجيز إلى علوم تتعلّق بالكتاب العزيز:**
لشهاب الدّين عبدالرّحمٰن بن إسماعيل المقدسيّ المعروف بأبي شامة ٦٦٥هـ، تحقيق: د.وليد مساعد الطّباطبائيّ، مكتبة الإمام الذّهبيّ، ط الثّانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، الكويت.

٣٣٩ ـ **المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا:**
لأبي الحسن علي بن عبدالله النُّباهي المالقي الأندلسي ٧٩٢هـ، نشر: إ. ليفي بروفنسال، دار الكتاب المصري.

٣٤٠ ـ **المجمع المؤسّس للمعجم المفهرس:**
لأبي الفضل أحمد بن عليّ ابن حجر العسقلانيّ ٨٥٢هـ، تحقيق: د.يوسف بن عبدالرّحمٰن المرعشليّ، دار المعرفة، ط الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، بيروت ـ لبنان.

٣٤١ ـ **المسائل عن أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل وأبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم ابن راهويه الحنظليّ:**
لأبي يعقوب إسحاق بن منصور بن بهرام التميمي المروزي المشهور بالكوسج ٢٥١هـ، تحقيق ودراسة: د.محمد بن عبدالله الزّاحم، دار المنار، ط الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٣٤٢ ـ **المسالك شرح موطّأ الإمام مالك:**
لأبي بكر محمّد بن عبدالله المَعَافِري المعروف بابن العربي ٥٤٣هـ، تحقيق: د. محمّد السّليمانيّ، دار الغرب الإسلاميّ، نسخة تحت الطّبع استفدتُ منها على شكل «بروفات».

٣٤٣ ـ **المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين:**
لأبي يعلى محمّد بن الحسين الفرّاء الحنبلي ٤٥٨هـ، تحقيق د.عبدالكريم بن محمد اللاحم، مكتبة المعارف، ط الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، الرياض.

٣٤٤ ـ **المستدرك على الصحيحين:**
لأبي عبدالله محمّد بن عبدالله النّيسابوريّ الحاكم ٤٠٥هـ، طبع: مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد، الهند، ط الأولى، ١٣٣٤هـ، وبهامشه: **تلخيص المستدرك** للحافظ شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٧٤٨هـ.

٣٤٥ ـ **المسند:**
للإمام أبي عبدالله أحمد بن حنبل الشّيبانيّ ٢٤١هـ، حقّقه شعيب الأرناؤوط وزملائه، مؤسّسة الرّسالة، ط الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، بيروت ـ لبنان.
٣٤٦ ـ **المسند:**
لأبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد ابن راهويه الحنظليّ ٢٣٨هـ، تحقيق: د.عبدالغفور البلوشيّ، مكتبة الإيمان، ط الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨١م، المدينة المنوّرة.
٣٤٧ ـ **المسند:**
لأبي بكر أحمد بن عمرو البزّار ٢٩٢هـ، تحقيق: د.محفوظ الرّحمٰن السّلفيّ، مؤسّسة القرآن ومكتبة العلوم والحكم، ط الأولى، ١٤٠٩هـ، ، المدينة المنوّرة ـ بيروت.
٣٤٨ ـ **المسند:**
لأبي بكر عبدالله بن الزبير بن عيسى الحميديّ ٢١٩هـ، حقّق أصوله وعلّق عليه: حبيب الرّحمٰن الأعظمي، المكتبة السلفية، بدون تاريخ، المدينة المنوّرة.
٣٤٩ ـ **المسند:**
لأبي محمّد عبدالله بن عبدالرّحمٰن الدّارميّ ٢٥٥هـ، تحقيق: عبدالله هاشم اليماني، طبع شركة الطّباعة الفنّيّة، ١٣٨٦هـ، مصر.
٣٥٠ ـ **المسند:**
لأبي يعلى أحمد بن علي الموصلي ٣٠٧هـ، تحقيق: حسين سليم أسد، الناشر: دار المأمون للتراث، ط الأولى، ١٤٠٤هـ، دمشق.
٣٥١ ـ **المصنّف في الأحاديث والآثار:**
لأبي بكر عبدالله بن محمّد بن أبي شيبة الكوفيّ ٢٣٥هـ، حقّقه عامر العمريّ الأعظميّ، الدّار السّلفيّة، الهند. وطبعة بتحقيق: كمال يوسف الحوت، نشرتها مكتبة الرّشد، ط الأولى، ١٤٠٩هـ، الرّياض.
٣٥٢ ـ **المصنّف:**
لأبي بكر عبدالرزّاق بن همام الصّنعاني ٢١١هـ، تحقيق: حبيب الرّحمٰن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، بيروت.
٣٥٣ ـ **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثّمانية:**
لأبي الفضل أحمد بن محمّد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ ٨٥٢هـ، تحقيق: حبيب الرّحمٰن الأعظميّ، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

٣٥٤ ـ **المعادن والرّكاز دراسة في الاقتصاد الإسلاميّ:**
تأليف: الدّكتور إبراهيم فاضل الدّبو، دار عمّار، ط الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، الأردن.

٣٥٥ ـ **المعجم الأوسط:**
لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطّبراني ٣٦٠هـ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، منشورات دار الحرمين، ط الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، القاهرة.

٣٥٦ ـ **المعجم الصغير:**
لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني ٣٦٠هـ، تحقيق: محمد شكور محمود، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٥هـ.

٣٥٧ ـ **المعجم الكبير:**
لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطّبرانيّ ٣٦٠هـ، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، الناشر: وزارة الأوقاف، ط الأولى، ١٣٩٨هـ، بغداد.

٣٥٨ ـ **المعجم في أصحاب القاضي أبي عليّ الصّدفيّ:**
لأبي عبدالله محمّد بن عبدالله بن أبي بكر ابن الأبّار القضاعيّ ٦٥٨هـ، مكتبة المثنّى، طبعة مصوّرة عن طبعة مدريد، ١٣٠٣هـ ـ ١٨٨٥م، بغداد.

٣٥٩ ـ **المعجم المفهرس أو تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة:**
لأبي الفضل أحمد بن محمّد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ ٨٥٢هـ، تحقيق: محمّد شكور محمود الحاجي امرير الميادينيّ، مؤسّسة الرّسالة، ط الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، بيروت ـ لبنان.

٣٦٠ ـ **المعجم الوسيط:**
تأليف: لجنة بإشراف مجمع اللغة العربية بمصر، الناشر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، ١٤٠٦هـ.

٣٦١ ـ **المعلم بفوائد مسلم:**
لأبي عبدالله محمّد بن علي بن عمر المازريّ ٥٣٦هـ، تقديم وتحقيق: الشّيخ محمّد الشّاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، ط الثانية، ١٩٩٢م، بيروت ـ لبنان.

٣٦٢ ـ **المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس:**
للقاضي أبي محمّد عبدالوهاب بن عليّ بن نصر البغدادي ٤٢٢هـ، تحقيق: د. حميش عبدالحقّ، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، مكة المكرمة ـ الرياض.

٣٦٣ ـ **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب:**
لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي ٩١٤هـ، خرجه جماعة بإشراف: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، بيروت ـ لبنان.

٣٦٤ ـ **المعين في طبقات المحدثين:**
لأبي عبدالله محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٧٤٨ هـ، تحقيق: د. همام عبدالرحيم سعيد، دار الفرقان، ط الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٣٦٥ ـ **المغني:**
لأبي محمّد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي ٦٢٠هـ، تحقيق: د. عبدالله بن عبد المحسن التركي، ود. عبدالفتاح الحلو، الناشر: هجر للطباعة، ط الأولى، ١٤٠٦هـ، القاهرة.

٣٦٦ ـ **المغني في الضّعفاء:**
لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٧٤٨هـ، تحقيق نور الدين عتر، إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر.

٣٦٧ ـ **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم:**
لأبي العبّاس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبيّ ٦٥٦هـ، حقّقه محيي الدّين ديب مستو وزملاؤه، دار ابن كثير ودار الكلم الطّيّب، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، دمشق ـ بيروت.

٣٦٨ ـ **المقدّمات الممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة من الأحكام الشّرعيّات والتّحصيلات المحكمات لأمّهات مسائلها المشكلات:**
تأليف: أبي الوليد محمّد بن أحمد بن رشد القرطبيّ ٥٢٠هـ، تحقيق: د. محمّد حجّي، دار الغرب الإسلاميّ، ط الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، بيروت ـ لبنان.

٣٦٩ ـ **المقدّمة في الأصول:**
لأبي الحسن علي بن عمر بن القصّار المالكيّ البغداديّ ٣٩٧هـ، قرأه وعلّق عليه: د. محمّد بن الحسين السُّليمانيّ، دار الغرب الإسلاميّ، ط الأولى، ١٩٩٦م، بيروت ـ لبنان.

٣٧٠ ـ **المقصد العليّ في زوائد أبي يعلى الموصليّ:**
لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ٨٠٧هـ، تحقيق: سيّد كسرويّ حسن، دار الكتب العلميّة، ط الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، بيروت ـ لبنان.

٣٧١ ـ **المقنع في شرح مختصر الخرقي:**
لأبي عليّ الحسن بن أحمد بن عبدالله بن البنّا ٤٧١هـ، تحقيق ودراسة: د.عبدالعزيز بن سليمان بن إبراهيم البعيمي، مكتبة الرشد، ط الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، الرياض.

٣٧٢ ـ **المنتخب من معجم شيوخ السّمعانيّ:**
لأبي سعد عبدالكريم بن محمّد السّمعانيّ ٥٦٢هـ، دراسة وتحقيق: د.موفّق بن عبدالله بن عبدالقادر، دار عالم الكتب، ط الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، الرّياض.

٣٧٣ ـ **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم:**
لأبي الفرج عبدالرحمٰن بن عليّ بن محمد ابن الجوزي ٥٩٧هـ، دراسة وتحقيق: محمّد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، راجعه وصحّحه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، بيروت ـ لبنان.

٣٧٤ ـ **المنتقى شرح موطأ إمام دار الهجرة مالك بن أنس:**
لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجيّ ٤٩٤هـ، دار الكتاب الإسلامي، ط الثانية، ١٣٣٢هـ، القاهرة.

٣٧٥ ـ **المنثور في القواعد:**
لبدر الدّين محمّد بن بهادر الزّركشيّ ٧٩٤ هـ، حقّقه: د.تيسير فائق أحمد محمود، راجعه د.عبدالسّتّار أبو غدّة، شركة دار الكويت للصّحافة، ط الثّانية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، الكويت.

٣٧٦ ـ **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد:**
لأبي اليمن عبدالرّحمٰن بن محمّد العليميّ الحنبليّ ٩٢٨هـ، تحقيق: محمود الأرناؤوط، مكتبة الرّشد، ط الأولى، ١٩٩٧م، الرّياض.

٣٧٧ ـ **المنهج الفائق والمنهل الرّائق والمعنى اللاّئق بآداب الموثّق وأحكام الوثائق:**
لأبي العبّاس أحمد بن يحيى الونشريسيّ ٩١٤هـ، دراسة وتحقيق: لطيفة الحسنيّ، طبع وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، المغرب.

٣٧٨ ـ **المهذب في فقه الإمام الشافعي:**
لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ٤٧٦هـ، تحقيق وتعليق: د.محمد الزحيلي، دار القلم، ودار الشامية، ط الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، دمشق، وطبعة على مع المجموع للنّووي انظر المجموع.

٣٧٩ ـ **الموطأ:**
لأبي عبدالله مالك بن أنس الأصبحيّ ١٧٩هـ، رواية: أبي مصعب الزّهريّ، تحقيق: د.بشّار عوّاد معروف ومحمّد محمّد خليل، مؤسّسة الرّسالة، ط الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م، بيروت ـ لبنان.

٣٨٠ ـ **الموطأ:**
لأبي عبدالله مالك بن أنس الأصبحيّ ١٧٩هـ، رواية: محمد بن الحسن الشيباني ١٨٩هـ، تعليق وتحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٣٨١ ـ **الموطأ:**
لأبي عبدالله مالك بن أنس الأصبحيّ ١٧٩هـ، رواية يحيى بن يحيى الليثيّ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية.
وطبعة بتحقيق: د.بشّار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلاميّ، ط الثّانية، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، بيروت ـ لبنان.

٣٨٢ ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية:**
لأبي محمّد عبدالله بن يوسف الزيلعي ٧٦٢هـ، تصحيح وعناية إدارة المجلس العلمي بالهند، دار الحديث، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٨٣ ـ **نظم الفرائد لما تضمّنه حديث ذي اليدين من الفوائد:**
لأبي سعيد خليل بن كيكلديّ العلائيّ ٧٦٣هـ، حقّقه بدر بن عبدالله البدر، دار ابن الجوزيّ، ط الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، الرّياض.

٣٨٤ ـ **نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب وذكر وزيرها لسان الدّين ابن الخطيب:**
لأبي العبّاس أحمد بن محمّد المقّري التّلمسانيّ ١٠٤١هـ، حقّقه د.إحسان عبّاس، دار صادر ـ بيروت.

٣٨٥ ـ **نفطويه النّحويّ ودوره في الكتابة والتّاريخ:**
تأليف: د.أكرم ضياء العمري، مطبعة المعارف، ١٩٧٢م، بغداد.

٣٨٦ ـ **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي:**
لشمس الدّين محمد بن أحمد بن حمزة الرملي المصري ١٠٠٤هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م، مصر.

٣٨٧ ـ **نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج:**
لأبي العبّاس أحمد بابا بن أحمد التّنبكتيّ، على هامش الدّيباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون، ١٣٥١هـ، القاهرة.

٣٨٨ ـ نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار:
لمحمّد بن عليّ الشّوكاني ١٢٥٠هـ، حقّقه أحمد محمّد السيّد وزملاؤه، دار الكلم الطيب، ط الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، بيروت ـ لبنان.

٣٨٩ ـ النّظر في أحكام النّظر بحاسّة السّمع والبصر:
لأبي الحسن عليّ بن محمّد بن القطّان الفاسيّ ٦٢٨هـ، دراسة وتحقيق: إدريس الصّمديّ، دار إحياء العلوم ودار الثّقافة، بيروت ـ المغرب، ط الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٣٩٠ ـ النّكت الظراف على الأطراف لابن حجر = انظر تحفة الأشراف.

٣٩١ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر:
لأبي السّعادات المبارك بن محمّد ابن الأثير ٦٠٦هـ، تحقيق: طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي، دار الفكر، بيروت.

٣٩٢ ـ النّوادر والزّيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأمّهات:
لأبي محمّد عبدالله بن أبي زيد القيروانيّ ٣٨٦هـ، تحقيق: د.عبدالفتّاح محمّد الحلو، دار الغرب الإسلاميّ، ط الأولى، ١٩٩٩م، بيروت ـ لبنان.

ـ هدي السّاري مقدّمة فتح الباري لابن حجر = انظر فتح الباري.

٣٩٣ ـ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون:
لإسماعيل باشا البغداديّ ١٣٣٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٣٩٤ ـ الهداية شرح بداية المبتدي:
لأبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبدالجليل المرغيناني ٥٩٣هـ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٣٩٥ ـ وبل الغمام على شفاء الأوام:
لمحمّد بن عليّ الشّوكانيّ، حقّقه: محمّد صبحيّ حسن حلّاق، مكتبة ابن تيمية، ط الأولى، ١٤١٦هـ، القاهرة.

٣٩٦ ـ وضح البرهان في مشكلات القرآن:
لمحمود بن أبي الحسن بن الحسين الغزنويّ توفّي في حدود ٥٥٥هـ، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم والدّار الشّاميّة، ط الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، دمشق ـ بيروت.

٣٩٧ ـ الوافي بالوفيات:
لصلاح الدّين خليل بن أيبك الصفدي ٧٦٤هـ، الناشر: جمعية المستشرقين الألمانية، ١٣٨١هـ.

٣٩٨ ـ **الوسيط في المذهب:**
لمحمّد بن محمّد الغزاليّ ٥٠٥هـ، حقّقه أحمد محمود إبراهيم، دار السّلام، ط الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، مصر.

٣٩٩ ـ **الولاة وكتاب القضاة (الملحق):**
لأبي عمر محمّد بن يوسف الكنديّ المصريّ ٣٥٠هـ، تصحيح: رفن كَست، مؤسّسة قرطبة بالقاهرة، تصويراً عن الطّبعة الأوروبيّة.

٤٠٠ ـ **ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام:**
لأبي عبدالله محمّد بن محمّد الشّعيبيّ الشّافعيّ ٧٤٧هـ، أطروحة ماجستير بقسم الفقه بكليّة الشّريعة بالجامعة الإسلاميّة، المدينة المنورة.





٧ ـ فهرس الموضوعات

المجلد الأول

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المجلد الثاني

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

❑ ❑ ❑ ❑ ❑